Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1967 - anno II - numero 4

Pubblicazione trimestrale *Spedizione Abbonamento Postale Gruppo IV*

R E N O V A T I O
Rivista
di teologia e cultura

anno II, numero quattro

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
Tel. 52588 - Genova

Autoriz. Trib. di Genova
27-10-66
N. 27/66

Abbonamenti

Italia	L. 2.100
Estero	L. 2.700

C/C postale N. 4/28.489

RENOVATIO
di Mons. Luigi Rossi

Visto, nulla osta
per la stampa
Can. Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revis. Eccl.
2 Ottobre 1966

Imprimatur.
Genuae, die 2-10-1966
Can. A. Recagno Vic. Gen.

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - ottobre-dicembre 1967 - anno II - numero 4

SOMMARIO

Unità della Chiesa.

Articoli:

509 *Guglielmo Luigi Rossi* - Corpus Christi (2).

563 *Francesco Spadafora* - Origine apostolica e storicità degli Evangeli nella « Dei Verbum ».

589 *Gabriele M. Roschini* - L'Assunzione di Maria SS. nei primi cinque secoli dell'era cristiana.

609 *Giovanni Baget Bozzo* - Maria, madre della Chiesa.

Note:

— Sacra Scrittura.

627 *Pier Carlo Landucci* - Limpida storicità del Vangelo dell'infanzia.

— Gnosis:

Piero Vassallo - Kant: la gnosi dal mito alla scienza.

Recensioni.

Unità della Chiesa

Il discorso è opportuno, se non necessario, perché in qualche momento si fa insistente la menzione della « chiesa locale » o « particolare ». Le chiese locali sono sempre esistite pertanto se il discorso circa le medesime si fa più insistente, una ragione ci deve essere. E bisogna che la ragione sia buona. *Perché sia tale, nulla c'è di meglio che richiamare la idea da Cristo lasciata circa la unità della Chiesa. Con questa idea ben chiara, diventa subito chiaro il concetto del « ruolo » nelle « chiese particolari ».*

* * *

Anzitutto il Fondatore della Chiesa ha parlato sempre di un « solo » Regno. Pertanto la « unità » della Chiesa, ne vuole la « unicità ». Cristo non ammette moltiplicazioni del Suo Regno, nel senso vero e proprio.

Ma ha voluto, non meno, la « unità » interna della Chiesa. Ciò in due modi essenziali.

Il primo è la unità della « Fede ». Si tratta del consenso nella stessa « idea », semplice e complessa ad un tempo, organica e ricchissima, quale Egli ha rivelato. Ha chiesto l'adesione della mente (tale è appunto l'atto di fede) ad un'unica verità, da Lui proposta, intangibile, immutabile anche se indefinitamente sempre più intelligibile, garantita per di più dalla esistenza di un Magistero infallibile, perfettamente individuato. Il Magistero ha proprio la funzione di assicurare nella variazione delle circostanze e nella ricchezza delle deduzioni od applicazioni, la perenne unità della Fede, nel tempo e nello spazio.

Il secondo è la unità del regime. Infatti ha dato alla Sua Chiesa un Primate, un capo munito di impressionanti poteri: Pietro. Il Collegio stesso dei Vescovi trova la sua operante unità nell'essere con questo Capo. Tutto ciò significa appunto la unità del regime.

E' la unità interna della Chiesa, che si lega indissolubilmente con la unicità.

Messo ben chiaro il pensiero di Cristo, diventa chiaro il concetto della Chiesa locale.

La Chiesa locale è « in sé », ma non è « a sé ». Essa poggia sulla istituzione dell'episcopato monarchico, al punto che non esiterebbe, nella attuale costituzione della Chiesa, senza l'episcopato. La presenza del Vescovo — non di un qualunque presidente — dà alla Chiesa particolare una consistenza « in sé stessa », perché il Vescovo succede nell'apostolato e ne porta con sé, ben oltre una semplice delegazione, i poteri sufficienti a costituire una organica operante comunità, che insieme cammina verso la eterna salute.

La Chiesa locale, tuttavia non è « a sé ». Ciò perché il Vescovo, ogni Vescovo, tanto come capo di una definita e limitata comunità particolare, quanto come membro del Collegio episcopale fa capo a Pietro.

Vediamo ora la Chiesa locale sotto il profilo della « unità interna » della Chiesa Cattolica.

La Chiesa locale, per quanto portatrice anch'essa della Divina Tradizione, per quanto attrice anch'essa di un consenso esplicativo, deduttivo, applicativo delle verità della Fede, non fa da sola il Magistero infallibile. Questo, nella sua forma ordinaria, richiede un consenso e questo consenso fa capo ad un vertice necessario: Pietro. Nella forma solenne il Magistero sta in Pietro e, quando sta nel Collegio episcopale, ha bisogno di Pietro. Nell'aspetto più profondo e delicato del suo essere, in quello cioè della Fede, della idea, della concezione di tutte le cose relative alla salvezza eterna, la Chiesa locale, non è valevole da sé, deve far capo a Pietro.

La Chiesa locale, per quanto capace in se stessa di un regolamento disciplinare e questo a causa della nozione dell'episcopato come lo ha voluto Cristo (come è stato storicamente attuato), deve far capo a Pietro.

Pietro è il centro della unità, ne è il vertice al disotto di Cristo Signore, ma è anche il limite divinamente posto alle competenze particolari, alle insofferenze particolari, quali talvolta per difetto d'uomini si possono rivelare.

La Chiesa locale non è solo elemento di « aggregazione », tanto meno è solo elemento soltanto « federativo »; essa è, per divina volontà, elemento di un organismo che si riduce alla unità in un punto solo. Esattamente come ha scritto al secolo secondo nel suo « Adversus Haereses », Ireneo, Martire e Vescovo di Lione.

Corpus Christi (2)

di GUGLIELMO LUIGI ROSSI

Tre dati compendiano la SS. Eucaristia: *Sacramentum tantum - Res et Sacramentum - Res tantum* (52).

A. « *SACRAMENTUM TANTUM* »

Essenzialmente « signum efficax », nell'ambito della « res significans » (materia e forma del rito) e della « significatio », l'Eucaristia innerva, « uti sacramentum tantum », *le specie*, o accidenti superstiti del pane e del vino.

« Vi verborum », attesa la formula istitutoria, o consacratoria, che è la forma del Sacramento, proposizione sacramentaria, pratica, le specie significano ed effettuano la presenza « ad modum substantiae », in termini di olocausto e di convivio, del corpo e del sangue di Cristo, siccome esige la « significatio », non che, al tandem, « vi naturalis conexionis atque unionis hypostaticae » la presenza del « Christus totus ».

Investiti dalla forma, il pane e il vino, materia del sacramento, si transustanziano nel Cristo. Gli accidenti superstiti assolvono il ruolo di « signum efficax », mancipi alla « significatio » voluta da Cristo: « Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur... Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum... Accipite, comedite et bibite... Hoc facite in meam commemorationem ».

La forma univoca, il simbolismo delle specie e del rito dipanano, adeguandola e realizzandola, la « significatio » polimorfa. Convergono gli aspetti. *L'Eucaristia olocausto* è tale sacramentalmente ed urge il convivio. *L'Eucaristia convivio*, dono di Cristo Pontefice e Vittima, reca vivo il mistero dell'olocausto. *La Presenza nel Tabernacolo* mutua e continua la fecondità di entrambi, sollecitando la partecipazione liturgica dei fedeli.

Non v'ha dubbio. La distinta consacrazione delle due specie esprime « sacramentalmente » la separazione del sangue dal corpo di Cristo, la sua morte sul Golgota. Per sé, « vi verborum », attesa la formula istitutoria, che è una proposizione pratica, sacramentaria, tende a ripresentarla. Devesi alla legge di concomitanza, poiché Cristo è glorioso, se la morte fisica non ha luogo. Scrive S. Tommaso: « Anima Christi est in hoc sacramento ex concomitantia, quia non est sine corpore, non autem ex vi consecrationis. Et ideo si tunc, seu in tempore passionis Christi, fuisset hoc sacramentum consecratum, cum anima erat a corpore realiter separata et sanguis realiter separatus a corpore, non fuisset anima Christi sub hoc sacramento, non propter defectum virtutis verborum, sed propter aliam dispositionem rei: sub specie panis autem fuisset solum corpus, et sub specie vini fuisset solus sanguis... Hoc sacramentum perficitur in consecratione Eucaristiae, in qua sacrificium Deo offertur » (53).

Calzano nondimeno efficaci, vuoi il simbolismo del rito, cioè la distinta consacrazione delle due specie, vuoi la formula istitutoria che parla di corpo e sangue offerti in sacrificio. L'Eucaristia olocausto rinnova la Croce, la morte di Cristo, non fisica, ma mistica, in termini sacramentali, « incruenter », laddove il Cristo si rioffre al modo stesso con cui si offrì sul Golgota. E' dunque commemorativa, rappresentativa, ripresentativa e applicativa della Croce.

* * *

Il pane spezzato, il vino effuso nel calice, ancor più il calice che Cristo esibisce agli apostoli, adombrano e denunziano l'idea del sacrificio.

Emblema di vita, *il pane* è, insieme, semantica di morte: « Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Qui amat animam suam, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam... Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum... Non enim veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum » (Gio. XII, 24-25, 32, 47).

L'Eucaristia adempirà il mistero del pane olocausto, morte e vita: « Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita » (Gio. VI, 52). Cristo, Pane vivo disceso dal Cielo, non esita ad immolarsi: « Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis » (Gio. X, 11). Nell'atto di istituire l'Eucaristia, *spezza il pane* e, polarizzandovi la Croce, immola sacramentalmente la vita del corpo: « Accepit panem... fregit, et dixit:

hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur » (I Cor. XI, 23-24).

Già *il vino effuso* richiama il sangue: « Quare rubrum est indumentum tuum, et vestimenta tua, sicut calcantium in torculari? Torcular calcavi solus... et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea » (Is. LXIII, 2-3; cfr. Gen. XLIX,11).

Simbolo messianico della Passione e Morte è *il calice* (cfr. Is. LI, 17; Gerem. XLIX,12). Staglia, nel Getsemani, dinanzi a Cristo: « Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste » (Mtt. XXVI, 39, 42). Più volte Cristo vi si appella. Dirà ai figli di Zebedeo: « Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum? » (Mtt. XX, 22). E il calice è un battesimo di sangue (cfr. Mc. X, 38-39). Svampa gli ardori di Pietro, che vorrebbe difenderlo con la spada: « Mitte gladium tuum in vaginam. Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam illum? » (Gio. XVIII, 11). Il calice della Passione e Morte, battesimo di sangue, domina l'Eucaristia Olocausto: « Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis funditur » (Lc. XXII, 20; cfr. I Cor. XI, 25). Lì, nel sangue di Cristo vittima, si stipula la nuova alleanza tra Dio e l'umanità intera, come nel sangue di giovenche sacrificate fu sancita la vecchia (cfr. Es. XII, 22ss.; XXIV, 8).

* * *

L'Eucaristia Olocausto, mentre urge il Convivio, dono di Cristo Pontefice e vittima, vi rifrange il mistero del sacrificio compiuto. E' un *olocausto conviviale*, un *convivio sacrificale:* « Calix benedictionis nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?... Videte Israel secundum carnem: nonne qui edunt hostias participes sunt altaris? Quid ergo? dico quod idolis immolatum sit aliquid? aut quod idolum sit aliquid? Sed quae immolant Gentes, daemoniis immolant, non Deo. Nolo autem vos socios fieri daemoniorum. Non potestis calicem Domini bibere, et calicem daemoniorum. Non potestis mensae Domini participes esse, et mensae daemoniorum » (I Cor. X, 16-21).

Nell'Eucaristia Convivio, crocifissi in Cristo, i fedeli ne rivivono la *Croce*. Appunto bevendone il « calice », sumendone la « fractio panis ». Le specie, che albergano Cristo, dispiegano efficace, ma in ordine allo spirito, il simbolismo del pane e del vino, cibo-bevanda, pasto, refezione, alimentazione, assimilazione. Senonché l'oggetto del pasto è vivente e vivificante. Supera a mille doppi la nostra vitalità, a guisa d'una preda che divora il cacciatore. Lungi dall'assimilarlo quindi, siamo noi gli assimilati (54). Cristo, Pontefice e Vittima, ci assimila al suo Sacri-

ficio: « Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat » (I Cor. XI, 26).

Bisogna morire alla *carne*, torbida di aneliti in disfreno: il corpo dei fedeli appartiene a Cristo e da Lui, glorioso, riceve il diritto alla gloria (cfr. I Cor. VI, 12-20; IX, 25-26; XV, 1-58; Efes. V, 30; Rom. VIII, 11; Gal. V, 24; Mtt. V, 8; XVIII, 8). Bisogna morire al *mondo* (cfr. Gio. XVII, 16; Gal. IV, 14; I Cor. VII, 31). Bisogna morire a *noi medesimi*, perduti in Cristo « factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (cfr. Fil., II, 5-8). Norma di Cristo, dagli inizi all'epilogo, in ogni attimo di vita, la volontà del Padre è la Croce (cfr. Ebr. X, 9-10; Gio. IV, 34; V, 40; VI, 38; Mtt. XXVI, 39, 42; Lc. II, 39).

Esemplata su quella di Cristo, la vita dei fedeli sa di passione e morte: « Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius » (I Pt. II, 21; cfr. Mtt. XVI, 24-25; Gio XV, 20). Se occorre, bisogna morire di morte fisica: « Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat pro amicis suis » (Gio. XV, 12-13; cfr. Id. XII, 24-26).

Stupenda e tremenda, la formula istitutoria divide, in noi, uniti totalmente a Cristo Vittima, il corpo dal sangue, libera l'anima ai vertici dell'amore: « Hoc est corpus meum (di Cristo e mio), quod pro vobis frangitur; hic est sanguis meus (di Cristo e mio), quod pro vobis effunditur ». Ma i chicchi di grano non muoiono indarno (cfr. Gio XII, 24-25; Mtt. XIII, 8, 23, 30, 33, 38, 43). La risurrezione di Cristo, l'alba del primo giorno dopo il Sabato, crisma la redenzione definitiva degli uomini: la vita eterna dell'anima e la gloria del corpo (cfr. Gio. VI, 40, 55, 58).

A noi il Verbo umanatosi ha chiesto la carne, il sangue che scorreva da millenni nelle vene dell'umanità peccatrice. Incorporò i nostri corpi. Li purificò e li esaltò, sacrificandoli: sulla Croce; sotto le specie del pane e del vino. Li schiuse a destini imperituri: « Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? » (I Cor. VI, 15; cfr. ib. XV, 42 ss.; Is. XXV, 8; Os. XIII, 14; Gio. V, 29; X, 25; Mtt. V, 29-30; X, 28; Filipp. III, 21; Apoc. VII, 16-17; XXI, 4).

* * *

Cristo, Verbo umanatosi, associa alla sua Persona, a tutti i suoi misteri, al suo Sacerdozio e al suo Sacrifizio, l'umanità intera. In Gesù noi costituiamo un Corpo Mistico. Ma l'azione antonomastica di Cristo, che ne ricapitola la vita, tutti i misteri,

esauriente la volontà del Padre, *è la Croce.* L'Eucaristia, Olocausto e Convivio, ci fa partecipi d'un tal capitale mistero, in Lui, con Lui, oblatori e vittime. Lì ci rituffa nel Tabernacolo (55).

Guai se scindessimo l'Eucaristia Convivio dall'Eucaristia Olocausto! « Panis, quem ego dabo, caro mea est *pro mundi vita...* qui manducat me, et ipse vivet *propter me* » (Gio. VI, 52, 58). Il Convivio deve tradurre e trasfondere in noi l'Olocausto: « *mortem Domini annuntiabitis* » (I Cor. XI, 26). Deve crocifiggerci, pieni di grazia, nella verità e nella carità, animati dalle medesime disposizioni di Cristo, aperti ai fratelli in chiave di sostituzione e satisfazione vicaria, ostie di salvezza, maestri, sacerdoti, guide: « Hoc autem sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, qui... semetipsum exinanivit formam servi accipiens... factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (Filipp. II, 5ss; cfr. Gio. XIV, 6; XVII, 14, 17-19,26). Deve crocifiggerci, pieni di amore, nella volontà del Padre: « Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio » (Gio. XIV, 31).

La carne e il sangue di Cristo, da mangiarsi e da bersi, « carocibus, sanguis-potus » (Gio. VI, 56), è un corpo *immolato:* cruentemente sul Golgota, sacramentalmente sugli altari. Nutre, *assimilando a sé.* Corpo glorioso, certo; ma che reca, indeperibili, splendidissime, le stigmate della passione e della morte. Così apparve ai discepoli dopo la Risurrezione (cfr. Gio. XX, 20, 25, 27). Così trionfa nei Cieli: « Et ecce Agnum stantem tamquam occisum » (Apoc. V, 6; cfr. Ebr. VII, 24-25; IX, 12,24). Così struttura l'Eucaristia, comunque si ricolleghi alla Croce: Olocausto, Convivio, Tabernacolo.

Al di sovra degli altari e dei cibori campeggia una *Croce.* Domina le balaustre. Abbraccia e penetra tutto il culto eucaristico: « Si quis vult post me venire, *abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.* Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem *perdiderit animam suam propter me,* inveniet eam » (Mtt. XVI, 24-25; cfr. X, 38-39).

Il culto eucaristico batte la strada del Golgota. Ci obbliga a bere il calice di Cristo, a raccogliere e dividere la Croce, che, in Simon Cireneo, Egli affida a ciascuno di noi: « Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi, in carne mea pro corpore eius, quod est Ecclesia » (Coloss. I, 24). Verbo umanatosi, Cristo ha preso il più di patimento che la Giustizia reclamava dall'umanità peccatrice, ma volle lasciarne una parte alla Chiesa, suo Corpo Mistico (cfr. I Cor. XII, 26; Efes. I, 23).

Solo in ultimo arriderà la Gloria. « Nam si commortui su-

mus, et convivemus; si sustinebimus, et conregnabimus; si negaverimus, et ille negabit nos » (II Tim., II, 11-12; cfr. Rom. VI, 3; VIII, 17; Coloss. III, 2-4, 9-15; I Gio. III, 2).

* * *

Attraverso l'Eucaristia il fedele è la vivente apologetica della Morte di Cristo.

Crocifisso alla carne, al mondo e a se stesso, in rispondenza alla transustanziazione del pane e del vino nel corpo di Cristo, l'io del fedele si dissolve nell'Io di Gesù: « Christo confixus sum cruci. Vivo autem, iam non ego; vivit in me Christus » (Gal. II, 19-20; cfr. ib. V, 24-25; Rom. VI, 4, 8; Filipp. I, 21; III, 7-11). Nasconde sotto le comuni espressioni della quotidiana odissea, quasi veli eucaristici, l'assimilazione e l'identificazione a Gesù.

I carismi, gli uffici e i poteri che, tributari al « carattere », lo inseriscono nel Sacerdozio di Cristo, hanno riscontri di vita, in termini di personalità cristiforme.

La sua umile e fiera sommissione d'uomo libero alle gerarchie stabilite da Cristo, indice d'un aureo equilibrio, nonché renderlo *persona pubblica*, in servizio d'amore, con apostolica disponibilità, laddove Cristo manifesta ed espleta mediante la Chiesa i dettami del Padre, è sollecitazione ai fratelli d'unità nel Corpo Mistico, di fede e di legge, di grazia, all'infuori d'iniziative autonomistiche, ambigue, spurie, che, separandoli dalla Chiesa, da Cristo quindi, li farebbero sterili alla propria e altrui salvezza (cfr. Mtt. XVI, 19; XVIII, 17-18; XXVIII, 20; Gio. XV, 4). « Illum oportet crescere, me autem minui » (Gio. III, 30).

Estinto l'orgoglio, iperbole dell'io, lo ammantano le specie, celandolo insieme a Cristo nell'Eucaristia: « In cruce latebat sola divinitas, at hic latet simul et humanitas ». Lo cautelano e tutelano dai terreni contagi.

Simile all'Eucaristia, che sembra pane, ma che occulta Cristo « ad modum substantiae », la persona del fedele, dissolta in Gesù, non è più umana se non esternamente.

La croce e le piaghe di Cristo gli invadono la carne e il sangue, sconvolgono l'anima. Non ha tregua la « mactatio ». Il fedele è vittima con Cristo, un'ostia immacolata da riporre ogni giorno sugli altari (cfr. Mal. I, 10-11).

L'olocausto consacra la vittima, la segrega dall'uso profano e la destina a Dio (cfr. Gio. XVII, 16). Il fedele pugna a valle, ma l'acme del suo essere svetta tra le nubi (cfr. Deut. IX, 9-11). Le mani e i piedi inchiodati, crocifisso con Cristo,

diviso dal mondo, attira tutto a sé: « nihil habens et omnia possidens » (II Cor. VI, 10; cfr. Gio. XII, 32).

Il fedele sa, inoltre, che il Pane di Vita, se è il « Christus manducandus », è principalmente il « Christus credendus ».

Adora il « Mysterium Fidei » (cfr. Gio. VI, 69-70). Nulla aggiunge o defalca al messaggio di Gesù. Testimonia la luce, eco limpida del Verbo (cfr. Gio. XV, 26-27; XVII, 17-19). Vivificato nell'Eucaristia dal Verbo Umanatosi, « plenum gratiae et veritatis », non può non divenire « sal terrae et lux mundi » (Mtt. V, 13, 14). Scandali, soprusi, iniquità ed odii non lo fermano. Nemmeno i ceppi: « verbum Dei non est alligatum » (II Tim. II, 9; cfr. Att. V, 41-42; Mc. X, 34).

Il Pane di Vita lievita e cristifica gli uomini (cfr. Mtt. XIII, 33). Risveglia l'inerzia comoda o pavida. Non dà mai requie. Urge la perfezione del Padre (cfr. Mtt. V, 48). Noi mangiamo il Pane di Vita ai fini di vivere, in grazia, la verità di Cristo, che è la volontà del Padre, copie del Verbo Umanatosi, esempi e strumenti di salvezza (cfr. Mtt. XII, 50; Gio. VI, 58; XV, 5).

Così, « Sacramentum tantum », le specie significano ed effettuano il « Christus totus », puntualizzandovi efficace il loro simbolismo e riverberandolo in noi.

B - « *RES ET SACRAMENTUM* »

La « *Res* » è la realtà significata ed effettuata dalle specie. Il « Christus totus »: l'uno ed unico, identico Cristo, storico e celeste, ma « ad modum substantiae ». Corpo, sangue, anima e divinità. Incarnazione Redentrice in atto.

Il « *Sacramentum* » è Cristo sotto le specie che, nel simbolismo efficace esaustivamente e dettagliatamente definito, attua in noi di prosieguo l'Incarnazione Redentrice.

« Res et Sacramentum », l'Eucaristia infeuda il tempo dall'esordio all'epilogo. Enuclea e redime l'intera creazione: la vita e la storia degli uomini, le vicissitudini della materia, le aspirazioni del mondo angelico (cfr. Gio. I, 3; Efes. I, 10, 12, 21; Col. I, 15-20; I Cor. VIII, 6; XV, 24-28; Rom. VIII, 19-23; XI, 36; II Pt. III, 13; Ap. XXI, 1).

L'Eucaristia Olocausto riassume e compie il passato; l'Eucaristia Convivio il presente; l'Eucaristia Viatico il futuro (56). Non pochi ignorano o disattendono quest'abisso di valori, tali sconfinati orizzonti. Esaminiamoli in rapide linee.

In quanto rinnova ed applica la Croce, l'Eucaristia Olocausto adegua, sintesi maiestatica, sublimazione ineffabile, l'economia della salvezza. Lì sfociano, adempiuti, tutti i sacrifici liturgici degli uomini, ebrei e gentili; tutta la gamma di culti che dovunque, nel flusso dei secoli, l'umanità tributa a Dio, le cui fasi fungono preparatorie al Sacerdozio di Cristo; i segni, le immagini, le metafore, i tipi, le promesse, i voti e i vaticini del V.T.; l'aspettazione messianica d'Israele e quella, inconscia o confusa, degli altri popoli che, memori pur sempre d'una rivelazione e tradizione originarie, eredi d'una vocazione soprannaturale, custodi e araldi di valori naturali genuini, nonostante le forme degeneri, anelano all'Incarnazione redentrice, cioè all'« Emmanuel », Dio con noi (57).

Gli antichi sacrifici della Bibbia descrivono tipologicamente la Croce.

Abele, uomo *giusto* (cfr. Mtt. XXIII, 35; Ebr. XI, 4; I Gio. III, 12), che offre a Dio i *primogeniti* del suo gregge, gli *agnelli* più grassi (cfr. Gen. IV, 4), e che, *ucciso* dal fratello, inaugura nel sangue la serie dei martiri immolati per la giustizia (cfr. Mtt. XXIII, 35), è tipo di Cristo, Santità assoluta (cfr. Att. III, 14), Unigenito Figlio di Dio (cfr. Gio. I, 14), Agnello crocifisso a salvezza del mondo (cfr. Is. LIII, 7; Gio. I, 29; I Pt. I, 18; Ap. VII, 14; Ebr. XII, 24).

Isacco, unico figlio e tramite d'obbligo delle promesse messianiche, che Abramo, ligio ai decreti di Dio, si accinge ad immolargli, « arbitrans quia et a mortuis suscitare potens est Deus » (Ebr. XI, 19; cfr. ib. 17-18; Gen. XXII, 1ss.; Sap. X, 15; Eccli. XLIV, 21; I Mac. II, 52; Rom. IX, 7), caricandolo del patibolo, le legna destinate all'olocausto, e deponendolo sull'ara, in cima al colle indicato da Dio, nella terra di visione (cfr. Gen. XXII, 2, 6, 9), è tipo di Cristo che ne consumerà l'olocausto attraverso la Croce: « proprio Filio suo non pepercit Deus » (Rom. VIII, 32; cfr. Gio III, 16ss.) e, rispondentemente alla fede di Abramo, « quem Deus suscitavit a mortuis » (Att. III, 15).

Melchisedech, re di giustizia e di pace (cfr. Gen. XIV, 18; Ebr. VII, 1-2), sacerdote dell'Altissimo (ib.), senza genealogia, senza principio di giorni e fine di vita (Ebr. VII, 3), al quale il patriarca Abramo dona le decime, superiore quindi ad Abramo e al sacerdozio aronnitico (Gen. XIV, 20; Ebr. VII, 4-10), che offre in sacrificio pane e vino (Gen. XIV, 18), è tipo di Cristo, nostra giustizia e nostra pace (cfr. I Cor. I, 30; Efes. II, 14), Figlio di Dio, unto sacerdote nell'Incarnazione, grazie all'unione

ipostatica dell'umanità al Verbo, epperciò « sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech » (Ps. CIX, 4; cfr. Mtt. XXII, 44; Att. II, 34-36; Ebr. V, 5-6, 10; VI, 20; VII, 17). Cristo, come esige il sacerdozio di Melchisedech, sotto le specie del pane e del vino, in termini d'olocausto (cfr. Gio. XII, 24; VI, 51; Gen. XLIX, 11; I Cor. XI, 23-25), si offre al modo stesso con cui si offerse in Croce (58).

* * *

La Pasqua ebraica (cfr. Es. XII, 14) è tipo della Pasqua cristiana: « Pascha nostrum immolatus est Christus » (I Cor. V, 7).

Dio prescrive al popolo di offrire in sacrificio espiatorio un agnello; di spargerne il sangue su gli stipiti e gli architravi degli usci di casa; di mangiarlo integro, con pane azzimo, in un convivio sacro (cfr. Es. XII, 6-8, 15, 19-20, 46; Num. IX, 42).

L'agnello sigla la Pasqua ebraica: il passaggio dell'angelo che risparmia i primogeniti d'Israele; il passaggio dalla tirannide all'emancipazione civile; il passaggio dal Mar Rosso al Sinai, laddove, ancora nel sangue, per mezzo d'un sacrificio espiatorio e d'un convivio sacro, verrà stipulata l'alleanza tra Dio e il suo popolo (cfr. Es. XII, 23,31; XIII, 3; XIV, 21-22; XXIV, 4-11).

Cristo è l'Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, vittima d'espiazione, offerta pura, insieme Olocausto e Convivio nel mistero eucaristico (cfr. Is. LIII, 6-12; Mal. I, 11; Gio. I, 29; XIX, 36; Att. VIII, 32-33; Ap. V, 6; Mtt. XXVI, 17, 28). Il calice della Cena racchiude il sangue della Croce. Sancisce la nuova alleanza, la Pasqua cristiana, passaggio dalla morte alla vita, dalla schiavitù di Satana alla libertà dei figli di Dio, dalla terra al Cielo.

Il mistero eucaristico assimila la Chiesa, nuovo popolo di Dio, a Cristo, Pane azzimo: « Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio, sicut estis azymi. Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur: non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis » (I Cor. V, 6-8; cfr. X, 16-17; XI, 26-28; II Cor. V, 17; Ef. IV, 22-24; Rom. VI, 6; Coloss. III, 9).

Ogni anno, il 14 di Nisan, protagonista l'agnello, iniziavano i sette giorni degli Azzimi, a ricordo perenne dell'esodo, dei privilegi e dei fasti di Israele. Ma la Pasqua ebraica era più d'un ricordo. Rinnovava il passaggio di Dio, la catarsi scaturente dal culto, l'alleanza.

Apoteosi della Pasqua ebraica, il mistero eucaristico, nonché commemorazione e rappresentazione del sacrificio espiatorio di Cristo in Croce, anamnesi, ne è mistica riattualizzazione,

feconda applicazione dell'efficacia redentrice, vita divina, alleanza di Grazia che di continuo si espande e si corrobora (59).

* * *

Attorno alla Pasqua ebraica ruotano, multipli e vari, i sacrifizi mosaici. Imperfetti, adombrano ed invocano la Croce, il mistero eucaristico dunque (cfr. Ebr. X, 1-18). Sacrifizi cruenti, di animali, ed incruenti, di cereali (cfr. Lev. II-VI, XVI; Num. XXVIII, 3ss.; Ebr. V, 1; VIII, 3).

Scorre, nell'*olocausto*, tutto il sangue della vittima e, se non bastasse, il fuoco la distrugge, così che emerga indiscussa la Maestà di Dio, piova sui peccati d'Israele la Misericordia celeste.

Le carni delle vittime, nei sacrifizi *pacifici*, in parte bruciate, in parte consumate dai sacerdoti e dal popolo, documentano un culto di lodi e suppliche alla Bontà di Dio, un'agape liturgica, cui accedono solo i legalmente puri, tesi a tradurre l'alleanza in comunione di vita (cfr. I Cor. X, 18).

Ma i peccati rimangono, né si aprono i Cieli. Celebrato una volta l'anno, riservato al Pontefice che, entrando nel Santo dei Santi, aspergeva col sangue d'un toro e d'un capro, vittime d'obbligo, il coperchio dell'arca, o « propitiatorium », tributario più degli altri sacrifizi all'insopprimibile bisogno di redimere le anime, impari nondimeno, spicca il sacrifico di *espiazione*. Non sortirà l'efficacia redentrice se non in Cristo: « Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum, idest non huius creationis; neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa » (Ebr. IX, 11-12; cfr. ib., 13-28; VII, 26-28).

Indegni i sacerdoti, indegno il popolo, indegne le vittime. Dio postula l'espiazione dei cuori (cfr. Is. I, 11-18; Ps. L, 7-9, 18-19; Ger. VII, 21-22). La *minhah*, sacrificio frumentaceo, simbolo del mistero eucaristico, annunzia l'« offerta pura » di Cristo, la fine dei sacrifizi mosaici (cfr. Mal. I, 6-11; Ebr. VII, 26-28).

Ma già agli esordi, nel Paradiso terrestre, i due alberi della *scienza* e della *vita* (cfr. Gen. II, 9, 16-17) raffigurano la Croce, l'aspetto sacrificale e conviviale del mistero eucaristico.

L'albero della scienza essenzializza l'idea del sacrificio, il culto interiore, l'immolazione cioè dei voleri umani arbitrariamente autonomi, in ossequio alla Maestà di Dio, la soggezione amorosa nell'essere e nell'agire (60). « Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem » (Fil. II, 8; cfr. Rom. V, 15-21; Matt. IX, 13; XII, 7; Mc. XII, 33; Gio. X, 17-18; XV, 13).

Di riscontro, attraverso il convivio, l'albero della vita sigla lo scopo ultimo del sacrificio: l'assimilazione dell'uomo a Dio in comunione di vita (61). « Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum » (Gio. VI, 59; cfr. I Cor. X, 18-21).

La caduta, poi, annetterà al sacrificio un terzo carattere: l'espiazione dei peccati.

* * *

Nonostante le linee degeneri, dovunque l'umanità, nei suoi dati religiosi genuini, è orientata a Cristo. La storia, e lo rileva a buon diritto il Vat. II, non registra se non « religiones ad Christum ». La Croce e il mistero eucaristico, economia di salvezza, dominano la storia: « Aeternus Pater... mundum universum creavit, homines ad participandam vitam divinam elevare decrevit, eosque lapsos in Adamo non dereliquit, semper eis auxilia ad salutem praebens, intuitu Christi Redemptoris, *qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae.* Omnes autem electos Pater ante saecula *praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit Ipse primogenitus in multis fratribus* » (62).

Il Verbo di Dio, « lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (Gio. I, 9), dispone l'umanità all'Incarnazione redentrice, acclarandone, promovendone e assumendone i segreti aneliti (63).

La Bibbia attesta, dal Genesi all'Apocalisse, che la rivelazione e la comunicazione di Dio con Israele si inserisce sul traliccio dei dati religiosi dell'ambiente storico contemporaneo, ne mutua la tavolozza di colori, le espressioni di culto connaturali al genio della stirpe, le categorie logiche e psicologiche, i canoni letterari, in cui filtra il senso di Dio, s'atteggiano i segreti aneliti all'Incarnazione redentrice. Non v'ha dubbio. L'umanità si associa a Israele, fornendogli, nei suoi dati religiosi, che il Verbo irradia di luce, gli indispensabili moduli del dialogo, l'involucro e il veicolo più idoneo, sicché la Parola e l'Opera di Dio possano storicizzarsi, incida storicamente valida la risposta dell'uomo, laddove, insieme, preparano la strada a Cristo (64).

Gli uomini peccano e aberrano sino al delirio, misconoscono Dio (cfr. Gio. I, 10; Rom. I, 20 ss.; Is. XXV, 7). Ma l'aureo filone di quei dati genuini sopravvive alle ombre di morte (cfr. Att. XVII, 23-28). Non si cancellano le origini. La vision beatifica, meta dell'umanità, auspice il Verbo, stimola una liturgia sacrificale e conviviale che instauri il consorzio con Dio. L'« Emmanuel » assilla la storia. Così, alla vigilia del Cristianesimo, i culti misteriosofici accusano, spasmodica, l'aspettazione messianica.

Seppur sconci e nefandi, agli antipodi del mistero eucaristico (cfr. I Cor. X, 20; II Cor. VI, 15), ne tradiscono i segreti aneliti. Serviranno di spunto a Paolo per far intendere la liturgia sacrificale e conviviale di Cristo Sacerdote, Vita nostra (65).

* * *

Cristo volle che il sacrificio della Croce redimesse gli uomini mediante il sacrificio della Messa.

La Croce è la redenzione *oggettiva,* compiutissima in sé, « de iure seu in actu primo », meritata « semel pro semper ».

La Messa è la redenzione *soggettiva,* « de facto seu in actu secundo », diretta ed applicata a ciascuno di noi, di prosieguo.

Sulla Croce Cristo espletò il sacrificio *da solo,* costituendo la Chiesa, suo Corpo Mistico.

Nella Messa Cristo non è più solo. Offre e si offre *in quanto Capo del Corpo Mistico*: uniti a Cristo, quindi, tutti i membri d'un tal Corpo tributano a Dio il culto dovuto, condegno, il culto dei figli di Dio.

Solo sulla Croce, Cristo chiede nella Messa l'immediato ausilio dei *sacerdoti,* cause strumentali, consapevoli e libere, del Sacrificio ch'Egli rinnova. « Hoc facite in meam commemorationem ». Investiti dell'autorità e dei poteri di Cristo, Pontefice sommo, i sacerdoti fungono vicariamente, « in persona Christi », nel nome e con la virtù di Cristo (66).

Ma Cristo, Sacerdote nei suoi sacerdoti, celebra la Messa in quanto Capo del Corpo Mistico. I sacerdoti, di conseguenza, nonché « in persona Christi », fungono a nome della Chiesa, di tutti i membri del Corpo Mistico, « uti personae publicae »: in Cristo e con Cristo, *attraverso i sacerdoti,* anche la Chiesa espleta il sacrificio, l'offerta della Vittima.

Ai voti latreutici, eucaristici, espiatorii, soddisfatorii, impetratorii di Cristo, Sommo Sacerdote, e del suo ministro, laddove il rito liturgico del Sacrificio esprime il culto interno, si aggiungono all'unisono quelli dei fedeli, « moraliter ac spiritaliter », in chiave di « oblatio late dicta ».

Subito dopo la Consacrazione, che realizza ed esaurisce la « actio Christi se ipsum offerentis, cuius personam gerit sacerdos celebrans, seu oblatio stricte dicta », il ministro, la Chiesa e i fedeli s'impossessano del sacrificio di Cristo, esibendolo supplici alla Maestà di Dio: personalmente e in nome del Corpo Mistico, il ministro; a titolo proprio, i fedeli.

Di più, sempre in chiave di « oblatio late dicta », d'una attiva partecipazione al rito liturgico, « moraliter ac spiritaliter »,

nel Cristo e col Cristo offrentesi, Vittima divina, in quanto Capo del Corpo Mistico, membri vivi e indivisi, il ministro, la Chiesa e i fedeli non possono non offrire se stessi vittime, assimilati al Crocifisso, così da rispecchiarne i medesimi voti religiosi richiesti dal sacrificio, morti all'uomo vecchio, dediti alla volontà di Dio, solleciti dei fratelli in termini di sostituzione e satisfazione vicaria, di carità apostolica, comunitari nell'offerta.

Ciò non significa che il ministro, la Chiesa e i fedeli siano, nel Cristo e col Cristo, *formalmente* vittime o presenzino *fisicamente* sull'altare, trattandosi di « oblatio late dicta », ossia di « actio sive Ecclesiae, sive fidelium, sive sacerdotis », non già di « actio Christi se ipsum offerentis, cuius personam gerit sacerdos celebrans ».

Nondimeno, posti i medesimi voti religiosi del Capo, Cristo Gesù, e del suo Corpo Mistico, la Chiesa, il Sacrificio esteriore, sensibile della Messa è l'esimia, pienissima, sincrona e sintona, documentazione liturgica del culto interno di entrambi (67).

* * *

L'attiva partecipazione dei fedeli al Sacrificio di Cristo affonda le radici nel carattere, partecipazione al Sacerdozio di Cristo.

Il carattere scala due sacerdozi, che un salto di natura discrimina e separa.

Mancipio al Battesimo e alla Cresima, il sacerdozio dei fedeli non esce dall'ambito d'una « oblatio late dicta ».

Mancipio all'Ordine sacro, il sacerdozio gerarchico « gerit vices ipsius Christi », strumentalmente causa della « oblatio stricte dicta ».

Non equivochiamo. Mai, in nessuna maniera e per nessuna ragione, i laici, popolo di Dio, raccolgono e assolvono la persona di Cristo, incapaci di essere mediatori tra Dio e gli uomini, spogli dei poteri relativi all'Ordine sacro, poteri attingenti la sostanza del Sacrificio, la « oblatio stricte dicta ».

I sacerdoti gerarchici, sì. Da Cristo, e non dalla Chiesa, mutuano i poteri dell'Ordine sacro attingenti la sostanza del Sacrificio, in grado di compiere, soli, la « oblatio stricta dicta » nella persona di Cristo. E, poiché Cristo offre e si offre, Pontefice sommo e Vittima, in quanto Capo del Corpo Mistico, congiunto alla sua Chiesa da legami indissolubili, i sacerdoti gerarchici agiscono pure « nomine Ecclesiae ». Non devesi dunque a una delega del popolo di Dio, o comunità ecclesiastica, se rappresentano la Chiesa nella « oblatio stricte dicta », ma al Cristo che impersonano, agente tramite loro.

Escluse le « actiones ipsius Christi », la Chiesa non delega i sacerdoti gerarchici a rappresentarla se non « quoad actiones tantum mystici Corporis Christi ».

La S. Messa, come « actio ipsius Christi, cuius personam gerit nonnisi sacerdos celebrans », spiega l'efficacia in forma assoluta, « ex opere operato », a prescindere dalle condizioni e disposizioni del soggetto umano che vi collabora o vi partecipa: sacerdote, Chiesa, fedeli.

La S. Messa, come « actio sive Sacerdotis, sive Ecclesiae, sive fidelium » è efficace « ex opere operantis », dipendentemente e proporzionatamente alle condizioni e disposizioni di fede, grazia, carità, pietà e partecipazione attiva dei singoli.

Poiché Cristo offre e si offre, Pontefice sommo e Vittima, in quanto Capo del Corpo Mistico, congiunto alla sua Chiesa da vincoli indissolubili, ogni Messa, comunitaria o privata, è un atto di culto pubblico, atto del Corpo Mistico che, in Cristo e con Cristo, attraverso il sacerdote, offre e si offre, in chiave di « oblatio stricte dicta ».

La partecipazione attiva apre l'« oblatio late dicta ». Impegna tutti: « actualiter », i presenti; « virtualiter », gli assenti. Forse, e non di rado, giova riflettervi, le condizioni e disposizioni degli assenti superano quelle dei presenti (68).

* * *

Da più anni affiorano indirizzi non ortodossi. Tesi a promuovere la partecipazione attiva ed attuale dei fedeli alla Messa, svalutano la Messa privata, quotidiana, senza afflusso di popolo, rivangando e quasi avallando l'eresia di Lutero dell'unico Sacerdozio di Cristo, di cui fruirebbero in egual misura tutti i membri del Corpo Mistico. Affermano quindi che i fedeli presenti concelebrano la Messa, laddove i sacerdoti rappresentano il popolo all'altare, non agiscono se non « nomine Ecclesiae », su delega della comunità ecclesiastica.

Sconfessati da Pio XII e, recentemente, da Paolo VI, tali indirizzi, teorici e pratici, denunziano un grosso equivoco, la confusione tra la « oblatio stricte dicta » e la « oblatio late dicta », tra il sacerdozio gerarchico e il sacerdozio dei laici (69).

Meno incauti, alcuni giustificano la Messa comunitaria riferendosi all'infinito valore del Sacrificio di Cristo sulla Croce. Ma non eludono l'equivoco. Ecco: sterile « ex opere operato », come « actio ipsius Christi », in chiave di « oblatio stricte dicta », la Messa non è efficace se non « ex opere operantis », come « actio sive sacerdotis, sive Ecclesiae, sive fidelium », in chiave di « obla-

tio late dicta »; a garantirne e fissarne, di volta in volta, l'efficacia concreta è la partecipazione attiva dei presenti, la Messa comunitaria al tandem.

Di tali indirizzi non ortodossi noi ci occupammo in uno studio diffuso e vi rimandiamo i lettori (70).

* * *

La dignità del Verbo umanatosi, l'atto esaustivo di giustizia e di culto ch'Egli espletò sulla Croce e che *rinnova* nella Messa, in quanto Capo del Corpo Mistico, *applicandone* l'inesausta efficacia, « hic et nunc », ovunque urgano le istanze dei vivi e dei defunti, secondo le condizioni e disposizioni dell'anima, atto pubblico, valido « ex opere operato », turgido d'un infinito valore fluente dall'Incarnazione redentrice, nonché dei meriti del Corpo Mistico, il « thesaurus Ecclesiae », fisionomizzano ogni Messa.

L'idea madre del sacrificio in genere, il mistero dell'unione ipostatica, della redenzione, di Dio Uno e Trino fanno da sfondo.

Lo sfondo spazia nei Cieli. Lì affulge la Messa. Si snoda dal Golgota al Paradiso, protagonista il Cristo, tramite d'obbligo il sacerdozio gerarchico. « Hoc facite in meam commemorationem ». Adegua tutti i rapporti religiosi. In Cristo e con Cristo i fedeli tributano a Dio, in chiave di « oblatio late dicta », il culto dovuto, condegno, di figli di Dio. Coincidono la gloria divina, all'acme, la catarsi e l'apoteosi umana, per mezzo d'una duplice corrente di scambi, in termini soprannaturali, che mai non resta, dalla Terra al Cielo, dal Cielo alla Terra.

La Messa è l'Incarnazione redentrice attualizzata di continuo, l'ora più alta e solenne scandita nel tempo, un'ora gonfia di eternità, scaturigine e sintesi del Cristianesimo.

In Cristo, Sommo Sacerdote e Vittima, la Messa itera la Croce. Non differisce se non la forma di oblazione che, nella Messa, è sacramentale e ministeriale.

Strumenti consapevoli e liberi, responsabili, i sacerdoti imprestano a Cristo i gesti, le parole e l'anima, investiti dei suoi medesimi poteri. Lo impersonano. Ma è Cristo il protagonista, il Consacratore, il Sacrificatore.

Così Cristo è Sacerdote in noi sacerdoti che l'efficacia del Sacrificio della Messa prescinde dalle nostre condizioni e disposizioni, dai nostri meriti, incorrotta sempre, pienissima « ex opere operato ».

Ad assicurarla basta da solo il *carattere dell'Ordine Sacro*, anche se postula sublime l'assimilazione a Cristo. Innerva e compenetra l'anima, indeperibile. Non lo tangono le cause create.

Nemmeno le eresie e gli scismi. Nemmeno la morte. Partecipa all'essenza del Sacerdozio di Cristo: « Iuravit Dominus et non poenitebit Eum: Tu es sacerdos in aeternum ».

Veniamo da un Sacramento, siamo pur noi, sacerdoti, un Sacramento vivente, ministri del Sacerdozio di Cristo. « Sacerdos alter Christus ». E rimaniamo uomini! C'è in noi la virtù del Verbo umanatosi, coi categorici appelli d'una santità assoluta, egregio un appannaggio di doni celesti, insieme al dramma del libero arbitrio, nella crisi, a volte nel tragico conflitto, tra le vette e gli abissi.

Satura *d'efficacia soteriologica,* l'Eucaristia Sacrificio evince e suggella il passato, l'aspettazione messianica dell'umanità, il culto dei figli di Dio. Adegua, elevandoli in Cristo, tutti i rapporti religiosi: « Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomem meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum » (Mal. I, 10-11).

II - *RIGUARDO AL PRESENTE*

A riassumere e compiere in Cristo il presente, la vita e la storia, i destini degli uomini, è l'Eucaristia « Sacramento ».

L'Eucaristia è il sacramento per antonomasia, in cui Cristo, pienezza di verità e di grazia, di vita eterna, dona e si dona agli uomini che incorpora a sé, li concorpora quindi tra loro, di prosieguo, Capo del Corpo Mistico, la Chiesa militante: « Donec occuramus omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi... Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate » (Efes. IV, 13, 15-16; cfr. ib., III, 17-19; I Cor. X, 17).

Mancipia all'Eucaristia Sacrificio, in ultima analisi alla Croce, la Comunione, presenza *personale e sostanziale* di Cristo sotto le *specie,* dell'uno ed unico, identico Cristo, storico e paradisiaco, Incarnazione redentrice in atto sul piano d'un ineffabile Convivio, « Res et Sacramentum », realizza del Convivio il polimorfo simbolismo, vitalmente, laddove l'efficacia soteriologica si dispiega antropologica, ecclesiologica, escatologica, ecumenica e missionaria. Nulla sfugge al simbolismo efficace. La vita e la

storia, i destini degli uomini, tutti i rapporti religiosi, il culto dei figli di Dio, che l'Eucaristia Sacrificio adegua, elevandoli in Cristo, levitano e maturano nell'Eucaristia Sacramento: sinassi, assemblea, nuova alleanza, popolo di Dio, Corpo Mistico, Chiesa.

Né l'Incarnazione redentrice in atto conosce pause. Sacramento autonomo, all'infuori dell'uso, l'Eucaristia giammai desiste dal rifrangere l'inesausta efficacia del Sacrificio e del Convivio.

* * *

Un abisso divide l'Eucaristia dagli altri Sacramenti. In essi non cambia la materia quando da remota si fa prossima. Acquista, transignificata e transfinalizzata, il valore di « signum efficax gratiae ». Ma non è *transustanziata.* Implica « virtualiter tantum et quidem in usu » la presenza di Cristo, non già « substantialiter ac permanenter »: Corpo, Sangue, Anima e Divinità (71).

Tributari all'Eucaristia Sacramento, Incarnazione redentrice in atto, gli altri Sacramenti vi convergono dinamicamente e finalisticamente, propedeutici.

Lì zampilla la *grazia,* che ciascun sacramento mutua ed eroga, « uti signum efficax », attraverso la presenza personale e virtuale di Cristo.

Lì, donde trae le origini, ciascun sacramento guida il passo dell'uomo, così da inserirlo in Cristo, *pienezza di grazia,* presenza personale e sostanziale, a vivere più ricca, nel Corpo Mistico, sino ai fastigi, l'assimilazione al Verbo Incarnato.

Genesi ed epilogo, l'Eucaristia domina il ciclo dei sacramenti. Il Battesimo e la Cresima iniziano la vita di grazia. La Confessione e l'Estrema Unzione la restituiscono dopo i peccati. L'Ordine e il Matrimonio la diramano, moltiplicandone i soggetti. L'Eucaristia la sviluppa e la consuma: « O sacrum Convivium, in quo Christus sumitur... mens *impletur* gratia ».

Apice sublimatorio della vita di grazia, « principium ac finis omnium sacramentorum », urge l'Eucaristia Sacramento: « *Nisi* manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, *non* habebitis vitam in vobis » (Gio. VI, 54). Urge, se non *in re,* almeno nel *desiderio,* vuoi soggettivo, esplicito o implicito, vuoi oggettivo, riposto cioè in ogni sacramento per la tendenzialità eucaristica che gli è congenita (72).

* * *

Polimorfo è l'efficace simbolismo dell'Eucaristia Sacramento. Ma, comunque si esprima e si realizzi, obbedisce ai canoni d'un convivio. Sommo Sacerdote e Vittima, Pienezza di Vita

eterna, Capo del Corpo Mistico, Glorioso, Cristo si offre agli uomini *a mò di cibo e di bevanda.* Poiché i sacramenti producono quel che significano, Cristo, nell'Eucaristia Sacramento, *nutre* gli uomini di *auesta* sua Presenza. La grazia « cristiforme », o *assimilazione* al Verbo Incarnato, trascende a mille doppi la grazia « deiforme » degli altri sacramenti (cfr. Gio. VI, 58). Incorpora e concorpora gli uomini in Cristo, partecipi del suo Sacerdozio, coi medesimi uffizi, privilegi e diritti, figli di Dio, membra vive del Corpo Mistico, aperti ad un culto condegno, specchi ognor più splendidi della Trinità Santissima, eredi del Paradiso.

Convivio in termini sacrificali, l'Eucaristia Sacramento, siccome documentammo nei dettagli, incide *soteriologica* sul Corpo Mistico. Assimila la Chiesa e i singoli fedeli a Cristo Crocifisso, ostie sacrifiche e salvifiche. «O sacrum Convivium, in quo Christus sumitur, recolitur *memoria Passionis eius*». La presenza di Cristo, Incarnazione redentrice in atto, impadronitasi dell'anima, non può non rendere *feconda* la memoria. « Vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia eius » (I Pt. II, 21). La vita nostra *testimonia* la vita di Cristo: « Mortem Domini annuntiabitis donec veniat » (I Cor. XI, 26).

L'efficacia soteriologica si dispiega *antropologica e prosopologica,* valida individualmente. Laddove il Cristo storico, Verbo Incarnato e Redentore, non divinizza se non la « natura umana », l'Eucaristia Sacramento, Incarnazione redentrice in atto, divinizza la *persona* dei singoli fedeli: « Omnes nos in hoc sacramento sibi unit Deus, cum in Incarnatione non univerit sibi nisi unius solius naturam » (73).

Cristo, « Cibus vivens ac vivificans », Pienezza di vita eterna, aggioga e sconvolge la vitalità dell'anima. Lungi dall'assimilarlo, siamo noi assimilati da Lui, incorporati in Lui, cristificati: « Cresce et manducabis me. Nec tamen tu mutabis me in te, sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me » (74).

La reciproca presenza ed immanenza del Padre nel Figlio, nonché la generazione del Figlio dal Padre, si riflettono nei rapporti di intersoggettività di Cristo coi singoli fedeli: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me » (Gio. VI, 57-58).

Il discorso dell'ultima Cena acclara ulteriormente l'idea: « Ego sum vitis vera et Pater meus agricola est... Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me, et ego in eo, hic

fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere » (Gio. XV, 1-6).

Eucaristica è la preghiera di Cristo, legata all'istituzione dell'Eucaristia Olocausto e Convivio: « Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut ipsi in nobis unum sint... Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis » (Gio. XVII, 21-22).

L'assimilazione causa l'unione più intima, la massima unità, l'identificazione. Il cibo diviene carne e sangue. Assimilati da Cristo, incorporati in Lui, cristificati, partecipi del suo Sacerdozio e del suo Sacrificio, ne suggiamo la pienezza di vita eterna: « Christo confixus sum cruci. Vivo autem, iam non ego; vivit in me Christus » (Gal. II, 19-20). L'Olocausto filtra nel Convivio: « Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu, qui... umiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis » (Filipp. II, 5, 8).

Insta l'efficace simbolismo del cibo: « Omnem effectum quem cibus et potus facit quoad vitam corporalem, qui scilicet *sustentat, auget, reparat et delectat,* id totum facit hoc sacramentum quoad vitam spiritualem » (75).

* * *

La transustanziazione del pane nel Corpo di Cristo adombra la trasformazione di noi in Cristo, la divinizzazione dell'uomo.

Rinnovando i misteri dell'Incarnazione redentrice, eminentemente uniti a Cristo, i singoli fedeli soprannaturalizzano la loro persona. La grazia « deiforme », elevazione divina del grado d'intellettualità dell'anima, radicale principio della vision beatifica, germe da svilupparsi e maturarsi, sicché l'anima un giorno attinga Dio « uti est », al modo stesso di Dio, brucia i tempi, « cristiforme », grazia *ai più alti livelli* (76).

Ciò che il Verbo Incarnato è *per natura,* Figlio di Dio in seno alla Trinità Santissima, è l'uomo in chiave di assimilazione per la grazia e per la vision beatifica (cfr. Rom. VIII, 9; Efes. I, 4 ss.; II, 4-6; IV, 16; II Pt. I, 4; Gio. XIV, 6; Rom. VI, 1-3; I Gio. III, 1; Gal. IV, 6-7; Giac. I, 17-18; Gio XIV, 1-4; 18-20; XVII, 26; Sap. VII, 26; I Gio. III, 2; I Cor. XIII, 12).

L'anima, ove Dio rifrange la propria Luce, quindi il proprio Essere, deiforme, possedendosi e concependosi, genera un verbo simile al Verbo di Dio, un'immagine del Padre. Lì, seppur attraverso la fede, di mezzo a veli e diaframmi, attonita, si sporge sull'Infinito. Lo abbraccia in un empito amoroso, la cui fiamma e il cui sospiro echeggiano la Spirazione dell'Amor di Dio. Così, nell'anima, affulge il volto del Padre, rinasce l'Unigenito Figlio, « Imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae » (Col. I,

15; cfr. Rom. VIII, 29; II Cor. IV, 4; Ebr. I, 3; Gio. I, 18; V, 37; I Tim. I, 17; VI,16), in virtù d'un atto generativo che imita e quasi estende la Generazione del Verbo.

E' il consorzio di noi, *figli di Dio*, col Dio Uno e Trino, tabernacoli, specchi vivi della Trinità Santissima: « Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus » (Gio. XIV, 23; XVII, 20-21, 23; Efes. I, 13-14; II, 18; Rom. VI, 11; I Gio. I, 3; I Cor. III, 16-17; II Cor. XIII, 13; Filipp. II, 1; Rom. V, 5).

Ha il carattere ipostatico di Figlio la presenza del Verbo in noi. Opera ed elabora, in comunione di vita con noi, la similitudine nostra al Padre, mentre, esemplata sul carattere ipostatico dello Spirito Santo, la carità ricopia e irradia in noi l'effusione di amore tra Padre e Figlio nel Paracleto (cfr. Rom. V, 5; I Gio. IV, 13; Rom. XIV, 15; I Cor. II, 12).

Un semplice divario di « grado » discrimina la grazia, « pignus hereditatis » (Efes. I, 13), radicale principio, germe da svilupparsi e maturarsi, dalla vision beatifica, consorzio *diretto* col Dio Uno e Trino, al modo stesso di Dio.

Certo la grazia è « donum creatum » (77). Ma apre nell'anima l'inabitazione della Trinità Santissima, « donum increatum ». Enuclea e deliba la gloria. Seppur *attraverso* la fede, di mezzo a veli e diaframmi, noi godiamo in anticipo del Dio Uno e Trino, non già come di cosa che stia fuori di noi e non ci appartenga, sibbene come di cosa che è dentro di noi ed è nostra. Ne godiamo mediante gli abiti infusi, i superni stimoli, gli atti soprannaturali di pensiero e di amore, laddove personalmente, con le loro processioni e relazioni, le Tre Persone si effigiano nell'anima, estua progressiva la vita della Trinità Santissima, il consorzio di Dio Uno e Trino.

Invisibile rimane Dio, Luce-Essere-Vita, non sperimentabile dall'anima in grazia. A svelarlo « uti est », a stabilirne il diretto consorzio, « facie ad faciem », sarà la vision beatifica.

« Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei » (Gio. III, 3; cfr. ib. I, 12-13). L'idea di *generazione* infeuda la grazia, che è vita. Presupposto dell'Incarnazione redentrice staglia la generazione del Verbo. In linee analoghe, previa alla grazia, causa prima dell'incorporazione degli uomini a Cristo e, in Cristo, dell'unione e comunione col Dio Uno e Trino, è la « virtus generans Dei », il Padre: « Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui secundum misericordiam suam regeneravit nos » (I Pt. I, 3; cfr. Rom. VIII, 15-16; Efes. I, 3-6; II, 10; I Gio. V, 11; III, 9; Gio. VI, 58).

La vita di grazia che gli uomini, liberi e docili, assecondan-

done il flusso, vivono in Cristo, sostituiti da Lui (cfr. Gal. II, 20), divinizzazione dell'io nel consorzio di Dio, non esautora, né defalca la persona e la personalità, aliena da schemi stereotipi. Ligia ai dati specifici e individui dell'umana natura, la grazia soprannaturalizza i singoli fedeli *per quel che sono e per quel che valgono,* vissuta differentemente, inconfondibilmente, irripetibilmente da ciascuno di essi, assiduo rigoglio, iperbole dell'io in Dio, secondo i rapporti intersoggettivi della Trinità Santissima (78).

Inizio ed epilogo di ogni altro sacramento, Presenza personale e sostanziale del « Christus totus », Pienezza di vita eterna in seno alla Trinità Santissima, « Cibus vivens ac vivificans », così da esaurire in chiave di assimilazione l'efficace simbolismo del cibo, l'Eucaristia Convivio reca ed offre immediata l'Incarnazione redentrice, scaturigine d'una grazia cristiforme che *libra ai vertici* la grazia deiforme, l'incorporazione dell'io in Cristo nel consorzio col Dio Uno e Trino, la vita dei figli di Dio. La carne e il sangue di Gesù fanno da veicolo. Rivendicano la Croce. « Corpus Christi. Amen » (79). Eccelle, causa prima, la « virtus generans Dei », dischiusa su più vasti orizzonti. Dal Padre all'Unigenito Figlio, da Questi a noi, la vita eterna instaura la grazia cristiforme: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me » (Gio. VI, 57-58).

* * *

Valida personalmente, in funzione dell'io, sul piano dell'efficacia antropologica, incorporazione dei singoli fedeli a Cristo, l'Eucaristia Convivio è valida ancor più *socialmente,* sul piano dell'efficacia *ecclesiologica,* poiché in Cristo e con Cristo, Capo del Corpo Mistico, attua la massima concorporazione dei fedeli tra loro: sinassi, assemblea, nuova alleanza, Popolo di Dio, Chiesa.

L'efficacia ecclesiologica risponde al simbolismo delle specie: « Dominus noster corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit quae ad unum aliquid rediguntur ex multis; namque aliud, scilicet panis, ex multis granis in unum constat; aliud, scilicet vinum, in unum ex multis acinis confluit » (80).

Le specie denunziano insieme il sacramento del Corpo fisico e del Corpo mistico di Cristo. E' appunto il Corpo fisico a produrre il Corpo mistico attraverso il Convivio: « Panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane parti-

cipamus » (I Cor. X, 16-17). Ricchi d'efficacia soteriologica, la carne e il sangue di Cristo crocifisso, divenuti cibo, condizionano, armonizzandola, la duplice efficacia antropologica ed ecclesiologica. « Corpus Christi. Amen » (81).

Scopo, « leitmotiv » dell'Eucaristia Convivio è il Corpo Mistico, *la vita della Chiesa e nella Chiesa.* I singoli fedeli non possono incorporarsi a Cristo se non unendosi, in Lui e con Lui, *a tutti gli uomini,* mossi dal suo Spirito, che è Amore, spirito evangelico, cattolico quindi ed ecumenico. Debbono incorporarsi a Cristo tal qual'è, Verbo Umanatosi, Incarnazione redentrice, il *Figlio dell'uomo,* universalmente uomo, Capo del Corpo Mistico. Chi, unendosi a Cristo, lo isolasse o si isolasse, ripiegherebbe sterile. Dovunque la vita ha leggi organiche. Non demorde mai. Unite all'albero, mediante i rami, il fusto e le radici, le foglie ricevono dal terreno la linfa; muoiono, se avulse, e nulla giova che aderiscano al terreno. « Ego sum vitis, vos palmites » (Gio. XV, 5).

L'affermazione dell'io, sviluppo della persona in termini di personalità, esige la socialità e vi si commisura. Sacramento dell'Amore, l'Eucaristia è il più sociale e, di conseguenza, il più personale dei sacramenti, apoteosi dei rapporti intersoggettivi naturali e soprannaturali, in Cristo, con Cristo, nel Dio Trino, laddove l'efficacia ecclesiologica urge, regola e definisce quella antropologica, partecipi i singoli fedeli dell'Incarnazione redentrice proporzionalmente al come e al quanto la comunicano ai fratelli, investiti del Sacerdozio di Cristo, mediatori, tramiti responsabili dell'efficacia soteriologica nella comunione dei Santi e nella riversione dei meriti (cfr. Gio. XII, 24-25).

Sviseremmo lo scopo dell'Eucaristia Convivio, la grazia cristiforme e la Chiesa, succubi al Protestantesimo, se priorizzassimo l'io. Credere che i singoli fedeli, incorporati a Cristo, sviluppino *autonomi,* in Lui e con Lui, *a prescindere dal Corpo Mistico,* la persona in termini di personalità, tesi di volta in volta a socializzarne gli effetti, sicché la Chiesa segua e non preceda, tributaria all'individuo, non già creativa nei riguardi del medesimo, significa inaridire l'io. Disilludiamoci. La vita ha leggi organiche. L'incorporazione a Cristo, Figlio dell'uomo, universalmente uomo, Incarnazione redentrice di tutti gli uomini, Capo del Corpo mistico, suppone la concorporazione dei fedeli tra loro. Suppone il Corpo Mistico: « Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: *ita et Christus.* Etenim in uno Spiritu omnes nos *in unum corpus* baptizati sumus... Nam et corpus non est unum membrum, sed multa. Si dixerit pes: quoniam non sum

manus, non sum de corpore: non ideo non est de corpore? Et si dixerit auris: quoniam non sum oculus, non sum de corpore: non ideo non est de corpore? Si totum corpus oculus: ubi auditus? Si totum auditus: ubi odoratus? Nunc autem posuit Deus membra, unumquodque eorum in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum, ubi corpus? Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. Non potest autem oculus dicere manui: opera tua non indigeo; aut iterum caput pedibus: non estis mihi necessarii. Sed multo magis quae videntur membra corporis infirmiora esse, necessariora sunt... Deus temperavit corpus ut non sit schisma in corpore, sed idipsum pro invicem solicita sint membra. Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra: sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis *corpus Christi*, et membra de membro » (I Cor. XII, 12-26; cfr. Efes. I, 22-23; IV, 12; V, 23, 30; Col. I, 18, ecc.).

In Cristo e con Cristo, Capo del Corpo Mistico, *la vita di uno è vita di tutti.* A Saulo, che perseguita la *Chiesa*, Cristo dirà: « Quid *me* persequeris? » (Att. IX, 1, 4). L'identificazione di Cristo con la Chiesa, coi singoli fedeli incorporati e concorporati in Lui, suo Corpo Mistico (cfr. Gio. XV, 1-5), riempie l'anima di Paolo Apostolo: « Vivo autem, iam non ego; vivit in me Christus » (Gal. II, 20). E Cristo è la Chiesa. Le più piccole membra del Corpo Mistico impersonano Cristo e la Chiesa. Se gli uomini le disprezzano, è Cristo e la Chiesa che disprezzano; se le ascoltano, è Cristo e la Chiesa che ascoltano. Il criterio non transige. Sigla la storia, i destini degli uomini, l'ultimo giudizio di Dio: « Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis » (Mtt. XXV, 40; cfr. X, 40; XII, 50; XXVIII, 20; Lc. X, 16; Gio. XIII, 20; Mc. IX, 40).

* * *

L'Eucaristia Convivio è il Sacramento del Corpo Mistico (82).

Al simbolismo delle specie fa riscontro, accentuando l'efficacia ecclesiologica, *il simbolismo dello stesso convivio.* Attorno a un desco, scevra dai quotidiani assilli, spontanea, festosa, turgida d'amore, si effonde, rinnovata e corroborata, la vita in comune. Esalta l'unità nella carità, la comunione e la fusione dei cuori. « Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... sicut et nos unum sumus » (Gio. XVII, 21-22). La nuova alleanza, la Chiesa, stretta indissolubilmente a Dio Padre, strabocchevole d'amore, popolo di Dio e famiglia di Dio, Corpo Mistico di Cristo: ecco il fine dell'Incarnazione redentrice che domina, limpido, pratico, per l'efficace simbolismo del convivio, l'istituzione dell'Eucaristia Sacramento.

Oh le parole di Cristo alla vigilia! « Desiderio desideravi hoc Pascha *manducare* vobiscum » (Lc. XXII, 15).

Il fine dell'Eucaristia Sacramento, Incarnazione redentrice in atto, è un amore senza fine, pienezza di vita eterna: « Cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos » (Gio. XIII, 1). L'amore unisce, genera, nutre di sé, invoca l'unità e l'identità. Le donne ne assaporano il miracolo (cfr. Gio. XVI, 21). Cristo lo consuma.

Il discorso della Cena eucaristica dipana, in ordine al Corpo Mistico, il binomio *Amore-Vita*: « Manete in me et ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites: qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum... Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectione mea... Haec locutus sum vobis ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur » (Gio. XV, 4-5, 9, 11). In Cristo e con Cristo, Capo del Corpo Mistico, la vita di uno è vita di tutti. Fruttificano i tralci, partecipi dell'Incarnazione redentrice, se, come e quanto, unendosi al Capo, si uniscono al suo Corpo Mistico, apostoli dei fratelli, così da vivere, avvinti dall'amore di lui, comunitariamente la vita della Chiesa e nella Chiesa: « Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, *sicut* dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis » (ib. 12-14). Cristo diede la vita per noi: « Ego sum pastor bonus... et animam meam pono pro ovibus meis » (Gio. X, 15). La carità salvifica, la Croce e il Sacrificio di Cristo innervano, obbligatori, il nostro apostolato: « Nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Qui amat animam suam, perdet eam: et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Si quis mihi ministrat, me sequatur: et *ubi sum ego*, illic et minister meus erit » (Gio. XII 24-26; cfr. XV, 20). L'amore dona e si dona: « Manete in dilectione mea ». L'amore di Cristo è amore del Corpo Mistico. I tralci che non dividono e non comunicano la vita, chiusi all'amore, non hanno più ragion d'essere: « Si quis in me non manserit, mittetur foras *sicut palmes*, et arescet » (Gio. XV, 6).

L'Eucaristia Convivio, Incarnazione redentrice in atto, antonomasticamente Vita, puntualizza il discorso della Cena: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me » (Gio. VI, 57-58). Incorporati e concorporati in Cristo, figli di Dio,

dobbiamo vivere, nel Corpo Mistico, la carità salvifica dell'Unigenito Figlio che adegua l'amore del Padre per noi: « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret» (Gio. III, 16).

* * *

La vita sgorga dall'amore, sostanziata d'amore. L'Eucaristia Convivio, nonché la vita divina, rifrange sul Corpo Mistico l'amore del Padre nei riguardi dell'Unigenito Figlio, insieme all'amore del Verbo. Rifrange lo Spirito di entrambi, l'Amore ipostatico, il Paracleto. « Notum feci eis nomen tuum, et notum faciam, ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis » (Gio XVII, 26). La mutua immanenza del Padre nell'Unigenito Figlio, i loro rapporti trinitari investono ciascuno di noi: « Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?... ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus » (Gio. XIV, 11, 23). In Cristo e con Cristo, figli di Dio, apparteniamo egualmente al Padre e all'Unigenito Figlio, apparteniamo gli uni agli altri: « Tui sunt. Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. Et clarificatus sum in eis... Serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi: ut sint unum sicut et nos » (Gio. XVII, 9-11). Vantiamo i diritti di figli: « Amen, amen dico vobis: si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis... ut gaudium vestrum sit plenum... Ipse enim Pater amat vos » (Gio. XVI 23-24, 27). L'unità d'amore e di vita tra il Padre e l'Unigenito Figlio esige l'unità del Corpo mistico: « Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint » (Gio. XVII, 21). Se non bastasse, l'Amore ipostatico, il Paracleto, bacio, respiro e pegno del Padre e del Figlio, suggella l'opera: « Alium paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum... Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit... Paraclitus autem Spiritus Sanctus vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia, quaecumque dixero vobis... Ille testimonium perhibebit de me; et vos testimonium perhibebitis... Ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis » (Gio. XIV, 16-17, 26; XV, 26-27; XVI, 13-15). Auspice lo Spirito *Santo*, Spirito di *Verità*, il Padre assimila noi al Verbo umanatosi, partecipi dell'Incarnazione redentrice, testimoni responsabili, sacerdoti di Cristo: « *Sanctifica eos in veritate*... Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. Et pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate » (Gio. XVII, 17-19).

E' stupendo! Lo Spirito Santo riassume ed esaurisce la vita divina nei rapporti trinitari. In virtù dello Spirito Santo, che feconda il seno d'una Vergine (cfr. Lc. I, 35; Mtt. I, 20), il Verbo entra nel mondo inviato dal Padre, si fa uomo, pienezza di vita divina, di verità e di grazia (cfr. Gio. I, 14). Devesi ancora allo

Spirito Santo, cui il Padre non può non esemplarci, Amore onnipresente, se noi attingiamo la vita divina, viviamo in Cristo e con Cristo, figli di Dio, al servizio dei fratelli, la verità e la grazia.

L'Eucaristia Convivio, sublimandone i nessi, celebra l'epopea d'un tal ciclo: « Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me » (Gio. VI, 58). La carne di Cristo offerta sotto le specie non è nuda carne, ma « cibus vivens ac vivificans ». Coinvolge, « substantialiter-personaliter », il « Christus totus », Uomo Dio, indissolubile come Verbo dalla Trinità Santissima, pienezza di vita divina che dona e si dona fontalmente a noi, « hic et nunc », Incarnazione redentrice in atto: « Spiritus est qui vivificat; caro non prodest quidquam » (Gio. VI, 64). Lo Spirito dà la vita. Avvivano la carne-cibo lo Spirito dell'uomo Cristo e del Verbo di Dio, lo Spirito del Padre, il Paracleto o Spirito Santo. Estua e deflagra l'Amore (83).

* * *

Lo Spirito Santo, Amore ipostatico, è l'anima della Chiesa, attraverso il Cristo, diretto al Padre: « Per ipsum habemus accessum in uno Spiritu ad Patrem » (Ef. II, 18; cfr. Gal. IV, 6). *Amore-Vita*: « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei... Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei » (Rom. VIII, 14-16; cfr. II Tim. I, 7). Respiro e pegno dell'amore tra Padre e Figlio, nonché dell'amore del Padre che ama noi, figli adottivi, nell'Unigenito Figlio, lo Spirito Santo è il bacio del Padre e del Figlio sui nostri cuori, veicolo di vita divina, amoroso vincolo che ci lega a Dio: « An nescitis quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur? Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est » (I Cor. VI, 16-17; cfr. Efes. I, 13-14; V, 30; Gio. XVII, 21, 22; Rom. V, 5; VIII, 9; XIV, 15; I Cor. II, 12; II Cor. I, 22; I Gio. IV, 13).

In Cristo, con Cristo, unendoci a Dio, lo Spirito Santo lega noi gli uni agli altri, membri multipli e polimorfi d'un medesimo Corpo Mistico, non già gregge anonimo: « Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus; et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus; et divisiones operationum sunt, idem autem Deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem » (I Cor. XII, 4-7). Coordinate e subordinate, al servizio dei fratelli, le innumeri attività incidono comunitariamente, promuovono il Corpo Mistico (cfr. ib. 12ss.). La vita di uno è vita di tutti. Ciascuno di noi è Cristo e

la Chiesa. Lo Spirito Santo, anima del Corpo Mistico, espleta il miracolo. Irradia l'amore di Dio: « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis » (Rom. V, 5).

* * *

Sacramento del Corpo Mistico, l'Eucaristia Convivio è il sacramento dell'Amore che effettua, mediante lo Spirito Santo, *l'unità della Chiesa nella carità* (84). In questi termini, e cioè in chiave ecclesiologica, si afferma la grazia « cristiforme ».

Echeggiano le parole eucaristiche: « Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem » (Gio. XIII, 34-35). Parole ripetute dopo la metafora della vite, che le acclara, più alte, fervide, appassionanti (cfr. Gio. XV, 8-17): laddove il vecchio Israele, vigna di Dio (cfr. Ps. LXXIX, 8-19; Is. V, 1ss.; Exech. XV, 2-6, XIX, 10; Os. X, 1), figura ed ombra, cede il passo alla *realtà* del Corpo Mistico: « Ego sum vitis *vera*, et Pater meus agricola est... Vos palmites » (Gio. XV, 1, 5).

Ma non basta. La Cena registra nuovi, sintomatici dettagli. Non a caso Cristo lavò i piedi ai discepoli, umiliandosi, Lui, Verbo di Dio, nell'esaltazione dell'amore, come farà col darsi in cibo agli uomini: « Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus, et quia a Deo exivit, et ad Deum vadit, surgit a coena... et coepit lavare pedes discipulorum » (Gio. XIII, 3-5). La *lavanda dei piedi* evidenzia il simbolismo dell'Eucaristia Convivio, l'efficacia ecclesiologica del Sacramento: l'unità della Chiesa nella carità umile e dolce, sicché gli uomini, nutriti da Cristo, pienezza di vita eterna, assimilati a Lui, Ostia redentrice, divengano per i fratelli cibo di verità e di grazia, crocifissi in un servizio d'amore che mai disarma. Così Cristo dirà a Pietro: « Quod ego facio, tu nescis modo, scies autem postea... Si non lavero te, non habebis partem mecum » (ib. 7-8). Si snebbieranno, d'improvviso, gli occhi di Pietro quando Gesù spezzerà il pane: « Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem » (Lc. XXII, 19).

Fuor di dubbio, mentre svolge l'idea del *servizio*, la lavanda denota *l'assoluta purificazione dei cuori* richiesta dall'Eucaristia Convivio: « Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus. Et vos mundi estis, sed non omnes. Sciebat enim quisnam esset qui traderet eum. Propterea dixit: non estis mundi omnes » (Gio. XIII, 10-11). Ma è la carità, incondizionata adesione ai voleri di Dio, che illimpidisce i cuori, brucia e di-

strugge le nostre miserie, anche le scorie: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo... et proximum tuum sicut teipsum... Hoc fac, et vives » (Lc. X, 27-28; cfr. Mtt. XXII, 37-40; VII, 21; I Pt. IV, 8). I comandamenti di Cristo adeguano i voleri del Padre. Ligi ad essi, gli uomini amano Cristo e il Padre, si uniscono al loro Amore e, prediletti, vivono in Dio la carità di Dio (cfr. Gio. XIV, 15, 21, 23-24; XV, 10, 22; I Gio. II, 5).

La carità di Dio è legge: « In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit; et nos debemus pro fratribus animam ponere » (I Gio. III, 16). Nel Corpo Mistico, la Chiesa, circola la carità di Dio. La vita di uno è vita di tutti. I singoli fedeli impersonano Cristo. Chi non ama il più piccolo dei fratelli, non ama la Chiesa, non ama Cristo, non ama il Padre. Solo i cuori *puri*, che l'amore redime, fruttificano: « Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum; et omnem, qui fert fructum, *purgabit* eum, ut fructum plus afferat. Iam vos *mundi* estis... In hoc clarificatus est Pater meus, ut fructum plurimum afferatis, et efficiamini mei discipuli. Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectione mea » (Gio. XV, 2-3, 8-9). I discepoli devono seguire il Maestro. In Cristo e con Cristo, assimilati a Lui, interpreti e tramiti del suo Amore nel Corpo Mistico. « Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem » (Gio. XIII, 34).

* * *

Ecco, s'illumina definitivamente la lavanda dei piedi: « Scitis quid fecerim vobis? Vos vocatis me Magister et Domine. Et bene dicitis. Sum etenim. Si ergo ego lavi pedes vestros, Dominus et Magister: et vos debetis alter alterius lavare pedes. Exemplum dedi vobis, ita et vos faciatis. Amen, amen dico vobis: non est servus maior Domino suo, neque apostolus maior est eo, qui misit illum » (Gio XIII, 12-16; cfr. Mtt. XX, 26-27; XVIII, 4).

Instano le condizioni dell'Eucaristia Convivio: che i cuori siano puri, aperti ad una carità che dona e si dona, « amor benevolentiae seu amicitiae », disposti ad un servizio che rinnovi il Sacerdozio e quindi il Sacrificio di Gesù: « Hoc est praeceptum meum ut diligatis invivem, sicut dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Vos amici mei estis, si feceritis quae ego praecipio vobis » (Gio. XV, 12-14; cfr. XII, 24-26). « Amor benevolentiae seu amicitiae », la carità vuole *il bene* dell'altro. « Amicus meus alter ego ». Il bene ha un carattere oggettivo: « Verum et bonum convertun-

tur ». E' la perfezione dei fratelli, naturale e soprannaturale, da realizzarsi in Cristo, pienezza di vita eterna, di verità e di grazia, cioè di amore: «Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus. Ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate » (Efes. IV, 15-16; cfr. III, 17).

Fissando tali condizioni, la lavanda prepara gli animi all'Eucaristia Convivio, Sacramento dell'Amore e del Corpo Mistico, garantendone l'efficace simbolismo in chiave ecclesiologica: « Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint... et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti » (Gio. XVII, 21,23).

Giuda non è *puro*. Sordido e ladro, egoista (cfr. Gio. XII, 6), respinge la carità, indifferente a che Cristo gli lavi i piedi. « Et vos mundi estis, sed non omnes » (Gio. XIII, 10). Non ebbe fede, in Cafarnao, nel Sacramento dell'Amore (Gio. VI, 65). E la fede libra ai fastigi l'amore. Già da allora fu « satana » (ib. 71). Adesso consuma l'antitesi: « Qui manducat mecum panem, levabit contra me calcaneum suum » (Gio. XIII, 9). Tradisce Cristo, i fratelli, la Chiesa. Tradisce l'Eucaristia. « Erat autem nox » (ib. 30): la notte di Dio e di Satana, la più luminosa e la più tenebrosa, ove l'Amore crocifisso dall'Odio, tradito dagli amici (cfr. Mtt. XXVI, 50, 56, 72), si offre in perpetuo, Olocausto e Convivio, a redenzione di tutti, Vita della nostra vita: « Cum dilexisset suos, in finem dilexit eos » (Gio. XIII, 1). Incombe sul Cenacolo la Croce. Spezza Cristo, Pane di Vita: « Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem... et fregit... Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur » (I Cor. XI, 23-24).

* * *

L'unità del Corpo Mistico nella carità, effetto specifico dell'Eucaristia Convivio, discrimina la Chiesa all'esordio. La essenzializza. « Erant autem perseverantes in *communicatione fractionis panis*... Omnes etiam, qui credebant, erant *pariter* et habebant omnia communia... Multitudinis autem credentium erat *cor unum et anima una* » (Att. II, 42, 44; IV, 32). Non v'ha dubbio. La « fractio panis » è l'Eucaristia: « Panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? » (I Cor. X, 16). Lì si dispiega, cementato d'amore, il Corpo Mistico: « Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus » (ib. 17).

Fede e carità stanno indivisibili, reciproche, simultanee:

« *Veritatem facientes in charitate,* crescamus in Illo » (Efes. IV, 15). Condizioni richieste dall'Eucaristia Convivio, ne assicurano l'efficace simbolismo, così da acquisirvi il massimo sviluppo in chiave ecclesiologica. I Corinzi le violano e, nondimeno, illusi di farlo impunemente, celebrano le agapi e le assemblee liturgiche: « Convenientibus vobis in Ecclesiam, audio scissuras esse inter vos... haereses... alius quidem esurit, alius autem ebrius est » (I Cor. XI, 18, 19, 21). Drastico è il biasimo di Paolo. Rimarca la duplice ingiuria sacrilega che oltraggia, ad un tempo, l'Eucaristia Convivio e il Corpo Mistico: « Convenientibus ergo vobis *in unum,* iam non est *Dominicam coenam manducare...* Numquid *Ecclesiam Dei* contemnitis? » (ib. 20, 22). L'Apostolo rivà all'Ultima Cena (ib. 23), al discorso di Gesù e alla lavanda dei piedi. « Probet autem seipsum homo, et *sic* de pane illo edat » (ib. 28). Bisogna riflettere prima di accedere, semmai i cuori non siano *puri,* non abbiano dilapidata la carità e la fede, traditi o disattesi i fratelli, immemori d'un servizio che, in Cristo, con Cristo, nel suo Sacerdozio, è vita di grazia, amore offerto, misericordia, redenzione, sostituzione e soddisfazione vicaria, santificazione comune (cfr. Mtt. V, 23-24). « Quicumque manducaverit panem hunc *indigne,* reus erit corporis Domini... iudicium sibi manducat, non diudicans corpus Domini » (I Cor. XI, 27,29). Reo, insieme, del Corpo fisico di Cristo e del Corpo mistico di Cristo: « Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus » (I Cor. X, 17). Anzi, poiché l'Eucaristia racchiude Cristo, Incarnazione redentrice in atto, congiunto al Corpo Mistico da vincoli perenni, chi non ama il più piccolo dei fratelli, mentre neglige Cristo e la Chiesa, offende giocoforza l'Eucaristia. Vi s'accosti o no (85).

* * *

L'unità di carità del Corpo Mistico, effetto specifico dell'Eucaristia Convivio, è comunione di vita *nell'unità di fede, di grazia e di legge*: unità dottrinale, sul piano del magistero, in ordine alla Parola di Dio; unità sacrificale e sacramentale, sul piano del ministero, in ordine al Culto; unità giurisdizionale, sul piano del regime, in ordine agli interessi pubblici, a quelle condizioni cioè che, da un verso, tutelano i diritti umani e divini dei fedeli, d'altro verso favoriscono l'espansione del loro essere in termini di fede e di grazia, « usque ad mensuram aetatis plenitudinis Christi » (Efes. IV, 13).

Legge, fede e grazia erompono dal *Sacerdozio di Cristo.* «Ego sum via, veritas et vita » (Gio. XIV, 6). I tre poteri-uffici di Cristo Sacerdote, in sé, formalmente, dominano l'efficacia ecclesiologica dell'Eucaristia Convivio. Ampliano e rinsaldano di pro-

sieguo l'unità di carità del Corpo Mistico. *Ma Cristo è Sacerdote in noi sacerdoti.* L'Eucaristia Convivio, quindi, non può non irrobustire *il sacerdozio della Chiesa gerarchica,* affinandone i tre poteri-uffici, rivolta al Papa e ai Vescovi, Maestri, Mediatori e Pastori, cui associa, docile, unanime, eppur fecondo di iniziative, *il sacerdozio dei laici.*

Cresce la Chiesa, Corpo Mistico di Cristo, Popolo di Dio, nell'unità di fede, di grazia e di legge, promossa dall'Eucaristia Convivio. L'unità di carità sigla le parrocchie, le diocesi, il Cattolicesimo, baluardo e veto a scismi ed eresie, arbitrii, isolazionismi sterili, orgogliosi autonomismi. Sintesi suprema, la carità traduce in termini di *santità* la fede, la grazia e la legge. Avviva l'*apostolato,* spontanea irradiazione del nostro appannaggio di fede e di grazia, di ossequio alla Chiesa gerarchica, di santificazione e di amore, testimonianza a Cristo, Capo del Corpo Mistico, laddove i rapporti comunitari si snodano unitari. « Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam » (86).

* * *

L'efficacia ecclesiologica dell'Eucaristia Convivio, al tandem, innerva lo *spirito ecumenico* del Corpo Mistico, spirito di riunificazione per i fratelli separati, di evangelizzazione per tutti gli uomini: « Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili; et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet *unum ovile et unus pastor* » (Gio. X, 16).

A Cristo, che ci incorpora e concorpora, Vita nostra, Incarnazione redentrice in atto, noi, la Chiesa, imprestiamo le gambe e la parola, i gesti, l'anima, strumenti liberi del suo Sacerdozio: « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, docentes eos servare *omnia quaecumque mandavi vobis.* Et ecce vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (Mtt. XXVIII, 19-20). L'unità di carità abbraccia tutti. Ma non prescinde dalla fede: « Veritatem facientes in charitate ». Lo spirito ecumenico profanerebbe l'Eucaristia Convivio, tradirebbe Cristo e il Corpo Mistico, i fratelli separati, gli uomini tutti, sotto mentite spoglie, semmai attenuasse o defalcasse il « depositum Fidei ». Le formule dogmatiche potranno e dovranno svolgersi più chiaramente, più riccamente e più largamente, immutabili nondimeno, assolute, nel senso già definito dal Magistero della Chiesa.

Ad ogni modo, non dimentichiamolo, l'Eucaristia Convivio, valorizzata da un limpido e genuino spirito ecumenico, stimola in chiave ecclesiologica, ai fini dell'unità di carità, la tacita evoluzione di quei beni, o germi, di natura eucaristica, né pochi né

lievi, rimasti in patrimonio dei fratelli separati. Obbliga noi a stimarli e utilizzarli nel dialogo, a svelarne l'insufficienza e l'esigenza, i legami, i trepidi appelli, di fronte ai decreti di Dio, al Dono di Cristo, sommo, esaustivo.

Per ultimo, in virtù dell'Eucaristia Convivio, le Chiese orientali, nonché le singole Chiese mancipie all'Ordine Sacro, accentuano l'unione e la comunione di vita in Cristo, con Cristo. Edificano la Chiesa. Non è ancora *l'unità di carità*. Non è *il Corpo Mistico* che reclama, cardine primigenio, il Papa: « Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam » (Mtt. XVI, 18). Ma è Chiesa in sviluppo, vicinissima al Regno di Dio, quasi Corpo Mistico. L'efficacia ecclesiologica e lo spirito ecumenico, l'amoroso dialogo, la mutua sollecitudine, l'assillo e il bisogno di rispondere sì a Cristo, sprigionantisi dall'Eucaristia Convivio, *dovunque* gli uomini l'assumano, *proporzionalmente alla corresponsione nostra e dei fratelli separati*, forzano i tempi. « Et fiet unum ovile et unus pastor » (87).

Sacramento della passione e morte di Cristo, l'Eucaristia Convivio mira ad unire, nel Corpo Mistico, *tutti gli uomini* in Cristo. L'efficacia ecclesiologica innalvea l'efficacia soteriologica, l'universalità dell'Incarnazione redentrice. « Charitas Christi urget nos » (II Cor. V, 14).

* * *

Incorporandoci e concorporandoci in Cristo, l'Eucaristia Convivio ci unisce sempre più non solo alla Chiesa militante, ma, insieme, alla *Chiesa purgante e trionfante*. E' l'unione più intima, antonomastica la comunione dei Santi e la riversione dei meriti (88).

Ci unisce sempre più a *Maria Vergine*, Madre di Dio e degli uomini, Madre del Corpo Mistico, di Cristo Capo e delle membra sue: « Mater unitatis ».

A Cana di Galilea Cristo trasmutò l'acqua in vino. Il miracolo adombrava l'Eucaristia, la transustanziazione del vino nel sangue di Cristo, la trasformazione quindi, in essa e per essa, dell'uomo in Cristo, attraverso la grazia « cristiforme ». Significava inoltre, all'unisono, relativi, i soprannaturali effetti del coniugio Sacramento, laddove i cuori, esemplati sull'unità di carità di Cristo con la Chiesa, divinizzano l'amore umano, avvinti indissolubilmente. Miracolo improvviso, che precorse i disegni di Dio, da cui l'incerta fede dei discepoli attinse un avallo sicuro, la festa minacciata ed ormai assopita uno scampo inatteso, eccezionale un rilievo, ricolma di gaudi sconosciuti, di effusioni celesti (cfr. Gio. II, 1-11).

Più e meglio dei simposi liturgici vetero-testamentari (cfr.

Es. XXIV, 11; Deut. XII, 4-18), in linea coi vaticini messianici che acclarano la semantica del simposio (cfr. Eccl. XXIV, 29; Prov. IX, 1-5, 55; Ps. XXXV, 6; Is. XXV, 6; LV, 1-2), le nozze di Cana fungono da tipo.

Il Regno di Dio è un *Simposio*. Arride a Cafarnao (cfr. Gio. VI, 52-60). Si inaugura nel Cenacolo (cfr. Lc. XXII, 15). Le parabole nuziali di Gesù (cfr. Mtt. XXII, 1-15; Lc. XIV, 16-24), le repliche ovvie ed esplicite (cfr. Lc. XXII, 29-30; Mtt. VIII, 11), non escluse le numerose agapi nobilitate dalla presenza e dalla grazia del Figlio di Dio, simili a un Sacramento, glossano l'*immagine*, il Simposio, l'Eucaristia Convivio. Si aggiunga. Non a caso, dopo la Risurrezione, di solito Cristo apparve agli apostoli e ai discepoli raccolti attorno a un *desco*, volle associarsi lì (cfr. Lc. XXIV, 30, 42; Mc. XVI, 14; Gio XXI, 12-14; Att. I, 4). Paolo enuclea lapidariamente l'idea: la *tavola* (cfr. I Cor. X, 21) e la *cena* (cfr. ib. XI, 20) sanciscono l'amore di Cristo con la Chiesa. L'Apocalisse, proiettando nei Cieli l'Incarnazione redentrice, leva un grido di vittoria: « Beati qui ad *coenam nuptiarum Agni* vocati sunt. Et dixit mihi: haec verba Dei vera sunt» (XIX, 9). Esalta la Chiesa trionfante.

Chiarite, se non definite, le nozze di Cana, tipo del Regno di Dio che è un Simposio, denotano l'efficacia ecclesiologica dell'Eucaristia Convivio, lo sposalizio e l'unità di carità di Cristo con la Chiesa (cfr. Efes. V, 23ss.), la Pasqua eterna dei Cieli (cfr. Apoc. XIX, 9).

* * *

Staglia, nelle nozze di Cana, supplichevole, tenera, irresistibile e ineffabile, la *mediazione* di Maria, punto obbligatorio d'incontro tra Dio e gli uomini, anello di congiunzione, « *Mater unitatis* ».

Tutto è passato da quella strada, in quel Seno purissimo, Tabernacolo e Tempio dell'Unigenito Figlio di Dio, del Pane vivo disceso dal Cielo, l'Anima eletta, satura di grazia, nei vasti silenzi di un'estasi d'amore crocifisso. Tutto, poiché Dio è coerente ai principi e alle scelte, ripasserà di lì.

Maria diede a Cristo il corpo, la carne e il sangue che, Pane vivo, diverranno cibo e bevanda nostra, Eucaristia. Fu la prima Pisside, il primo Calice. Ma, ancor più, il primo Altare e la prima Croce, ove Cristo, offrendosi, ostia sacrifica e salvifica, accomunò al suo l'olocausto di Maria, l'assoluta rinuncia ch'ella fece ai diritti materni, così da offrire il figlio per la vita degli uomini, oblazione lei medesima, ostia turgida di meriti, in Cristo, con Cristo, per Cristo, Madre dolorosa e pietosa. Madre della Chiesa, dell'umanità intera.

Due *fiat* aprono l'Incarnazione redentrice, drammaticamente tersi e liberi, già edotti all'esordio del loro tragico destino nella luce di Dio, sui quali incombono previsti gli eventi futuri, sommano e rovesciano i dolori da Nazaret al Golgota. Il *fiat* di Maria: « Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum » (Lc. I, 38). Il *fiat* di Cristo: « Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam » (Ebr. X, 9).

Sincroni e sintoni, fusi in un sol empito d'incondizionata dedizione, « propter nos homines et propter nostram salutem », i due *fiat* ampliano di continuo il respiro della carità, di volta in volta più sofferti e più offerti, specchi antistanti che riverberano all'infinito le immagini d'un martirio tremendo e stupendo. Muoiono, insieme, appesi ad una Croce. « Consummatum est » (Gio. XIX, 30). Adempiuti i due *fiat*, si consuma in Cristo e Maria la volontà di Dio, l'Incarnazione redentrice. Si consuma nel *corpo* di Cristo, ostia sacrifica e salvifica: « In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem *corporis* Iesu » (Ebr. X, 10). Il Golgota infeuda Nazaret, sublimandola: « Ecce venio, Deus, ut faciam voluntatem tuam » (ib. X, 9).

Ma il corpo di Cristo è il corpo di Maria. Fu lei, Seno purissimo, a sostanziarlo di carne e di sangue, a nutrirlo, custodirlo, difenderlo, prima Pisside e primo Calice. Fu lei, Anima eletta, satura di grazia, a ratificarne l'olocausto fin dall'esordio, crocifissa col Figlio in un'estasi d'amore, partecipe del suo Sacerdozio, primo Altare e prima Croce. Scorre il sangue da Maria a Cristo, arteriosamente; da Cristo a Maria, venosamente. Sull'arco di nove mesi, in un flusso e riflusso che mai non resta. Il corpo di Cristo è il corpo di Maria. Davvero Maria, poiché il corpo di Cristo ricapitola e redime gli uomini, ci ha concepiti a Nazaret (cfr. Lc. I, 31-33), partoriti al Golgota (cfr. Gio. XIX, 27).

Protagonista dell'Incarnazione redentrice, ostia sacrifica e salvifica (Ebr. X, 10), il *corpo* di Cristo rimane nell'Eucaristia, Incarnazione redentrice in atto. Protagonista nell'Eucaristia Olocausto: « Hoc est *corpus* meum, quod pro vobis datur ». Protagonista nell'Eucaristia Convivio: « Caro cibus, sanguis potus. *Corpus* Christi. Amen ». Carne e sangue di Maria, mentre ci incorpora e concorpora elaborando l'unità di carità, non può non esigere la presenza della Madre che dispiega l'umile, dolce, irresistibile mediazione in ordine all'efficacia soteriologica, antropologica ed ecclesiologica. Madre del Corpo fisico di Cristo, Madre del Corpo mistico di Cristo. « Mater unitatis » (89).

Dio non deroga ai princìpi e alle scelte, consequenziario. Volle Maria punto d'incontro tra Cielo e Terra, anello di unione e comunione di vita. Tutto è passato di lì. Tutto ripasserà di lì.

III - *RIGUARDO AL FUTURO*

In quanto « viatico », via al Paradiso, l'Eucaristia enuclea e adegua il futuro, gli ultimi destini dell'uomo, i fastigi di ogni essere creato, in chiave escatologica. Il futuro è l'intuitiva vision di Dio, la risurrezione e glorificazione dei corpi, la reintegrazione in Cristo dell'uomo persona, l'esaltazione degli angeli, la palingenesi del mondo (90).

L'uno ed unico, identico Cristo che siede, Verbo umanatosi, Sacerdote e Vittima, Pane vivo, alla destra del Padre, Pienezza di vita eterna, dei beni messianici quindi, Re dell'universo (cfr. Ef. I, 10, 21-23; Col. I, 15-20; III, 1; Fil. II, 9-11; Mtt. XXVIII, 18; Att. II, 33, 36; Rom. VIII, 19-23, 34; Ebr. I, 13; I Cor. XV, 26; II Pt. III, 13; Ap. XXI, 1), urge nell'Eucaristia, « substantialiter praesens », l'apoteosi dell'Incarnazione redentrice.

Sacramento della Croce e della Gloria di Gesù, l'Eucaristia Convivio reca plenariamente la Pasqua di Cristo, il suo transito dalla terra al Cielo, i trionfi dunque, oltre i dolori e la morte, le stigmate indelebili del Golgota (cfr. Ap. V, 6, 9-10, 12-14). La Pasqua paradisiaca: « Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar. Dico enim vobis, quia ex hoc non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei... nec bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat... Et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo, et sedeatis super thronos iudicantes duodecim tribus Israel » (Lc. XXII, 15-16, 18, 29-30; cfr. Mtt. VIII, 11; Ap. XIX, 9).

Che l'Eucaristia, Olocausto e Convivio esprima in chiave escatologica la multipla e polimorfa efficacia soteriologica del Sacrificio di Cristo, afferma la Chiesa nel Canone: « Unde et memores... eiusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae Passionis, necnon et ab inferis Resurrectionis, sed et in coelos gloriosae Ascensionis, offerimus... Hostiam puram... Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae » (91).

* * *

Uomo integro, Verbo umanatosi, Cristo redime in globo la natura umana, anima e corpo. Redime l'uomo persona. I privilegi che Gli spettano come uomo, richiesti dall'unione ipostatica, spalancati e sigillati dai meriti dell'Incarnazione redentrice, nessuno escluso, saranno un giorno nostri.

Pienezza di vita eterna, di verità e di grazia, all'atto di umanarsi, il Verbo ha *l'anima in gloria, nell'intuitiva vision di Dio:* « Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis... plenum

gratiae et veritatis » (Gio. I, 14). Ma, affinché non siano impediti i meriti, è una vision di Dio che s'accompagna giocoforza ai dolori. Solo la morte l'emancipa dal soffrire. Definitivamente glorificata, ricolma dei gaudi celesti, inalterabile, l'anima di Cristo, già assisa nel Verbo alla destra del Padre, si affaccia sullo Scheol, libera e schiude al Paradiso le anime dei giusti (92).

Non appena si compie la morte di Cristo, in quell'attimo stesso, il Padre accetta il sacrificio della Croce, l'Incarnazione redentrice, così da ascrivere all'uomo Gesù pienissima la glorificazione: « Factus obediens usque *ad mortem*, mortem autem crucis. *Propter quod* et Deus exaltavit illum... Ut in nomine Iesu omne genuflectatur caelestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus *in gloria* est Dei Patris » (Fil. II, 8-11). Allora, in Cristo, con Cristo, per Cristo, l'umanità di ciascun uomo lucra « de iure » il Paradiso.

Tributaria all'Eucaristia Olocausto, che ripete, applicandone i meriti a noi, il sacrificio della Croce, cui s'innestano, egualmente accettate dal Padre, la « oblatio » e la « victimatio » del Corpo Mistico (cfr. Rom. XII, 1), l'Eucaristia Convivio, Sacramento in termini sacrificali, attualizza il diritto al Paradiso, fonte esimia di grazia, laddove coincidono la soteriologia e l'escatologia, cresce la Chiesa militante sino all'età adulta di Cristo (Ef. IV, 13), diviene Chiesa trionfante: « Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi... et panis, quem ego dabo, caro mea est *pro mundi vita*... Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet *vitam aeternam*... Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse *vivet propter me* » (Gio. VI, 51-52, 55, 58). La vita eterna è l'intuitiva vision di Dio. Suppone la grazia, germe, radicale principio, vita di Cristo in noi, vita di noi in Cristo. Attecchisce il germe, cestisce e fiorisce, fruttifica nel Paradiso: « Gratia autem Dei, vita aeterna, in Christo Iesu Domino nostro » (Rom. VI, 23).

Adombrava l'efficacia soteriologica ed escatologica dell'Eucaristia Convivio il pane cotto di mezzo alla cenere che Elia mangiò, reperendovi le energie per giungere, lungo un viaggio di 40 giorni e 40 notti, in cima all'Horeb, l'Alpe di Dio, simbolo del Paradiso (cfr. III Re, XIX, 5-8). L'adombrava la manna nel deserto (cfr. Es. XVI, 14; Num. XI, 7; Ps. LXXVII, 24; Sap. XVI, 20; Gio. VI. 31-32, 49,59).

Cristo, Pane vivo, sigla la realtà: « O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionis eius, mens impletur gratiae, et *futurae gloriae nobis pignus datur* » (93).

Dobbiamo morire in Cristo, viverne la morte, dinanzi a Dio Padre, tesi ai gaudi celesti (cfr. Lc. XXIV, 26; Gal. II, 19-20; V,

24-25). Olocausto e Convivio, nonché unirci in Cristo, con Cristo, Capo del Corpo Mistico, nell'offerta del suo Sacrificio, l'Eucaristia postula il *nostro* sacrificio, ci incorpora e concorpora, crocifissi in Lui, ostie d'Amore, rifratto in noi il *fiat* di Cristo: « Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam » (Ebr. X, 9).

Più non ci turba l'idea di morire fisicamente. « Mihi vivere Christus est, et mori lucrum... desiderium habens dissolvi et esse cum Christo » (Fil. I, 21, 23). *L'Eucaristia Viatico* riempirà di grazia cristiforme l'ultimo *fiat*. « Consummatum est » (Gio. XIX, 30). Epilogo e culmine della vita, massima rispondenza alla Croce, apice dell'Incarnazione redentrice, estremo e supremo sacrificio che noi, in Cristo, con Cristo, offriamo al Padre, la morte fisica inaugura la Pasqua paradisiaca, transito dalla terra al Cielo, intuitiva vision di Dio (94).

* * *

Il corpo di Cristo risuscitò glorioso e trionfa nei Cieli. « Primogenitus ex mortuis » (Coloss. I, 18), fece seco risorgere, glorificò e assunse in Cielo, a titolo di primizia, alcuni corpi dei giusti che dormivano nella pace di Dio (cfr. Mtt. XXVII, 52-53). Come l'anima sua aveva schiuso lo Scheol al Paradiso (cfr. I Pt. III, 19).

Ricapitolati in quello di Cristo, protagonista dell'Incarnazione redentrice, teatro del Sacrificio, della sostituzione e satisfazione vicaria, tutti i corpi risorgeranno, per la gloria o per l'ignominia (cfr. Gio. V, 28-29). « Qui passus est in carne, et resurrexit, et caelum cum eodem corpore conscendit, et ad dexteram Patris consedit, *cum eodem corpore* venturus est cum gloria ad iudicandos vivos et mortuos » (95).

Insta, nell'Eucaristia, « pignus resurrectionis nostrae », il corpo glorioso di Gesù: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die » (Gio. VI, 55).

Piena assimilazione a Cristo, ai privilegi del Verbo umanatosi, la grazia cristiforme, mentre dà all'anima il diritto all'intuitiva vision di Dio, garantisce l'« ius ad gloriam quoad corpus ». S'irradia, già fin d'ora, attesa l'unità gerarchica, psico-somatica, dell'uomo persona, dall'anima sul corpo, mitigandone il fomite ed equilibrandone gli appetiti, esemplandolo in quello di Cristo: « semen ponit immortalitatis » (96).

Inoltre, nell'Eucaristia Convivio, il corpo glorioso di Cristo tange in qualche modo i nostri corpi attraverso gli accidenti del pane che, non dimentichiamolo, strutturano, « uti signum efficax », insieme a Cristo, *un solo Sacramento*. Se li tange glo-

rioso, non può non disporli e prepararli alla gloria, renderseli di prosieguo più « concarnei e consaguinei » (97), più compartecipi dell'Incarnazione redentrice, più ricapitolati, imparentati, assimilati.

« Nescitis — dichiara l'Apostolo — quoniam corpora vestra membra sunt Christi »? (I Cor. VI, 15). Indulge a sfumature plastiche che alludono (cfr. I Cor. X, 17) all'Eucaristia Convivio: « Membra sumus corporis eius, de carne eius et de ossibus eius » (Ef. V, 30).

Siamo membri del Corpo mistico e del Corpo fisico di Cristo, tabernacoli di Dio nell'anima e nella carne: « An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?... Glorificate et portate Deum in corpore vestro » (I Cor. VI, 19-20; cfr. II Cor. VI, 16). La grazia cristiforme è grazia dello Spirito Santo: «Quod si Spiritus eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis... vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis » (Rom. VIII, 11; cfr. II Cor. V, 4-5: Ef. I, 13-14). In Cristo e con Cristo, anima e corpo, aspiriamo alla sua pienezza di gloria: « Salvatorem expectamus Dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae » (Fil. III, 20-21; cfr. I Cor. XV, 20-23).

L'efficace simbolismo dell'Eucaristia Convivio, Pane di Vita, « Cibus vivens ac vivificans », abbraccia in chiave escatologica *l'uomo persona*, anima e corpo (cfr. Gio. VI, 48-59). Gli stessi accidenti del pane dipanano il simbolismo: « Venit hora, ut clarificetur Filius hominis. Amen dico vobis, nisi granum cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert » (Gio. XII, 23-25). E, di rincalzo, l'Apostolo: « Tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. Et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum... Deut dat illi corpus... Sic et resurrectio mortuorum » (I Cor. XV, 36-38, 42). Differiscono il chicco di grano e la spiga, ma l'uno è *germe* dell'altra. Deve frapporsi la morte a che Dio sbrigli le virtualità del germe ed operi la trasmutazione. Analogamente avverrà dei nostri corpi.

Indubbio, l'Eucaristia Convivio e Viatico non è se non *causa indiretta* in ordine alla risurrezione e glorificazione dei corpi, poiché, precipua, eminentissima istanza giuridica, spinge Dio a infondere nell'anima l'intuitiva visione dell'Essere divino. La gloria dell'anima quindi, attesa l'unità personale reintegrata, dilagherà sul corpo « ad modum redundantiae ».

Nondimeno, all'unisono, favoriranno la risurrezione gloriosa, « semen immortalitatis », *le arcane virtualità deposte nei corpi*

vuoi dai riverberi della grazia cristiforme, vuoi dagli influssi del Corpo fisico di Cristo, attraverso le specie, nella sperimentazione del Sacramento (98). « Corpus Christi. Amen ».

* * *

L'unità personale tra anima e corpo è naturale al punto da non spezzarsi se non violentemente, orrida e lucida testimone l'agonia dei moribondi. Dopo la morte, l'anima *anela* al corpo. Non è più persona: « Nolumus expoliari, sed supervestiri » (II Cor. V, 4; cfr. Rom. VIII, 22-23). Né, ridotta a puro spirito, l'anima è più simile a Dio, alla semplicità dell'Essere divino. La massima similitudine a Dio, infatti, si ha laddove l'essere creato realizza compiuta ed assoluta l'idea archetipa di Dio, così che la sua natura non difetti in nulla, come di nulla è scevra la natura dell'Essere divino (99).

L'anima anela in cielo al *proprio* corpo, avendo l'unità personale stabilito in terra una relazione *individua* tra l'anima e il corpo, tra quest'anima e questo corpo (cfr. I Cor. XV, 53; Gio. XX, 20, 27).

Il Cristianesimo insublima l'uomo persona. La risurrezione dei corpi riassume il carattere concreto e storico dell'uomo, scioglie la vita dai parametri chimici, dai fantasiosi miti e dalle astrazioni metafisiche. L'uomo è l'anima esprimentesi nel corpo; è la materia organica che lo spirito plasma ontologicamente e dinamicamente, in linee e su spalti mai attingibili dalla materia abbandonata a se medesima. Risurrezione e glorificazione reintegrano la persona, svincolano il corpo d'ogni strettoia spazio-temporalistica, d'ogni ingiuria, disguido o rischio, *pneuma*, affine all'anima cristiforme e deiforme, sicché lo spirito in gloria, autonomo al vertice, vi assolva incondizionato il ruolo di forma corporea (cfr. I Cor. XV, 42-48).

Non appena la corporeità s'infeuda ad un principio informativo più nobile, il corpo guadagna nelle strutture portanti e nell'agire, riduce i legami della materia, più limpido e libero. Un abisso divide gli alberi dai cristalli, l'uomo dagli esseri inferiori.

La vita dell'anima in grazia, tributaria su larga scala all'Eucaristia Convivio, lungi dal limitarlo, potenzia il corpo a mille doppi, travasandogli la dialettica dei cieli, l'equilibrio psicologico del corpo glorioso di Cristo, una sensibilità e una musicalità sconosciute. Filtrano gli ideali dell'Incarnazione redentrice. Elaborano, cesellano ed espandono la corporeità dell'uomo, non di rado mediante scosse improvvise, dure e vaste rinuncie, di mezzo a sfaceli apparenti. L'Eucaristia affonda la Croce nella carne, esimio sviluppo dell'essere, non già ristagno o involuzione. L'uomo

magnanimo, probo, giganteggia di fronte al pusillanime, al malvagio, al bruto.

E ciò è preludio. L'anima in gloria rifrangerà sul nostro corpo le smisurate energie acquisite dalla vision beatifica, tutta la psicologia umana di Gesù, le doti d'un corpo glorioso, la perfezione somma e inalterabile d'una vita nuova (Cfr. Rom. VI, 4-5).

« Novissima autem inimica destruetur mors » (I Cor. XV, 20; cfr. Is. XXV, 8; Os. XIII, 14). Il « *posse non mori* » di Adamo, non ancora degenere, implicava comunque, lesivi, i fenomeni anabolici e catabolici, le fasi rotatorie d'un ricambio continuo nell'inquieta corporeità, cui accedevano le funzioni del sesso (cfr. Gen. I, 29; II, 16, 24). Il « *non posse mori* » di Cristo, no (cfr. Is. XLIX, 10; Mtt. XXII, 30; Lc. XX, 35-36; Rom. XIV, 17; Ap. VII, 16-17; XXI, 4). Sa di vita eterna (100).

* * *

L'Incarnazione redentrice, l'Eucaristia quindi, in chiave di « eschaton », non disgiungono dai trionfi dell'uomo, anima e corpo, la restaurazione in Cristo del mondo, al tandem la palingenesi cosmica, il giubilo e l'incoronazione degli Angeli: « Quoniam in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia... omnia per ipsum et in ipsum creata sunt... omnia in ipso constant... ut sit in omnibus primatum tenens... Placuit enim (Patri) in ipso omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt » (Col. I, 16-20; cfr. Gio. I, 3; Mtt. XXVIII, 18; Rom. VIII, 19; XI, 36; I Cor. VIII, 6; XV, 20, 24-28; Ef. I, 10; II Pt. III, 13; Ap. I, 5, XXI, 1).

D'una tal gloria di Dio, che riempie Cielo e Terra, *Eschaton*, Cristo è la Causa, esemplarmente, efficientemente, finalisticamente, non solo in quanto Verbo, ma altresì in quanto Incarnazione redentrice.

Nonché gli uomini, il Corpo di Cristo, Verbo umanatosi, a guisa d'un microcosmo antonomastico, ricapitolò gli esseri inferiori all'uomo, li riscattò dai retaggi del peccato d'origine, dai sinistri, innumeri abusi dell'umanità corrotta, li elevò e trasfigurò nella sua gloria.

L'*Eschaton* è già in atto. Ma non si adempirà, pienezza di vita eterna e di beni messianici, apoteosi dell'intera realtà creata, se non alla consumazione dei secoli. Nel frattempo, crocifisso e glorioso, Eucaristia Olocausto, Convivio e Viatico, il Corpo di Cristo redime in noi, partecipi del mistero, tramiti responsabili, riconsacrandola di prosieguo, anche la materia. « Corpus Christi. Amen ».

La Bibbia lega i destini del mondo a quelli dell'uomo. Affulge l'antropocentrismo. A dirompere l'ordine è il peccato d'origine.

L'anima si ribella a Dio. Ed ecco la giustizia che apre la drastica legge del taglione, o contrappasso. La carne si ribella allo spirito. Divampano i sensi incomposti e arbitrari, turpi, preda del « fomes concupiscentiae ». Umiliano l'anima (cfr. Gen. III, 7, 10-11; Rom. VII, 14-24). Dolore e morte segnano la vita dell'uomo (cfr. Gen. III, 16, 19; Sap. I, 13; Rom. V, 12). Dilaga, estuando, il fomite. L'uomo si ribella all'uomo (cfr. Gen. IV, 8). Recalcitra la natura in tumulto, subdola, schiva, aspra ed ostile. La terra dà triboli e spine. Le bestie si fanno feroci. Si scatenano le intemperie. I microbi infestano l'aria, ammorbano e viziano gli organi. « Per peccatum mors » (Rom. V, 12).

L'Incarnazione redentrice ricostituisce gradualmente l'ordine. I destini soprannaturali dell'uomo toccano il mondo. Insieme, nel travaglio, i figli di Dio e gli esseri inferiori attendono la consumazione dei secoli, la parusia di Cristo, la pienezza dei beni messianici, l'antropocentrismo sul piano della vita eterna, d'una perfezione nuova, definitiva ed esaustiva, in cieli nuovi e terre nuove: « Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat. Vanitati enim creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit eam in spe. Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei. Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. Non solum autem illa, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes: et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri » (Rom. VIII, 19-23). E' la palingenesi cosmica: « Expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent. Novos enim caelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iuxtitia habitat » (II Pt. III, 12-13; cfr. Is. LXV, 17; LXVI, 22; Att. III, 21; I Cor. VII, 31).

La parusia del Corpo glorioso di Cristo schiuderà *tutti i frutti* dell'Incarnazione redentrice, sì che deflagri la Gloria di Dio, dall'anima al corpo, dall'uomo nuovo al mondo, dovunque, sino alle stelle: « Et erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum » (Is. XXX, 26). I cieli nuovi e le terre nuove adombrano il ritmo della vita eterna, collocati gli esseri inferiori nell'evo, ricchi, ciascuno, d'una perfezione sempre attuata e sempre attuantesi. Non più i sinistri retaggi del peccato d'origine, il « fomes concupiscentiae », l'ordine sconvolto, le riluttanze, le ribellioni, le catastrofi, i disguidi, i rischi, i

detrimenti, le rappresaglie, le avversioni e le aggressioni, le sanguinose lotte: « Habitabit lupus cum agno, et pardus cum haedo accubabit; vitulus, et leo, et ovis simul morabuntur... Non nocebunt et non occident... quia repleta est terra gloria Domini, sicut aquae maris operientes » (Is. XI, 6, 9). Non più il soffrire e il morire: « Et vidi caelum novum et terram novam... Et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra, quia prima abierunt. Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia » (Ap. XXI, 1, 4-5; cfr. II Cor. V, 17). Estinta la maledizione dell'Eden (cfr. Gen. III, 17; Ap. XXII, 3), non più vindice, olimpicamente inconcussa, paga, regna la giustizia: « Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei, qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus » (I Cor. XV, 28). La giustizia, che è la Gloria di Dio, soprannaturalizza all'unisono la regalità dell'uomo sul mondo, redime e libra, oltre i fastigi che pecedettero la caduta, oltre l'inaudito, l'antropocentrismo manomesso e compromesso dal peccato, traducendolo nel cristocentrismo e nel teocentrismo (101).

* * *

Alla vision beatifica dell'anima, alla risurrezione e glorificazione dei corpi, alla reintegrazione in Cristo dell'uomo persona, alla palingenesi cosmica, l'Eucaristia associa, in chiave di « eschaton », *l'esaltazione e il giubilo degli Angeli:* « Ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae... instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt » (Ef. I, 9-10).

Cristo, Verbo umanatosi, da cui discende e dipende pure il mondo angelico (cfr. Gio. I, 3; Ef. I, 21; Col. II, 10; Filipp. II, 9-11; Ebr. I, 13), riconcilia di prosieguo, attraverso l'Incarnazione redentrice, l'Eucaristia quindi, gli Angeli con gli uomini che, nemici di Dio, li osteggiavano; soddisfa i loro altissimi desideri di ordine e giustizia, l'insopprimibile bisogno della gloria di Dio; ne ripara i vuoti aperti dai demoni, il numero leso da Lucifero, con le fitte schiere di anime elette; li fa corifei di mezzo alla comunione dei santi.

Ministri di Dio, quand'Egli creò il mondo, affidò la legge a Mosé e stipulò la vecchia alleanza (cfr. Gal. III, 19; Ebr. II, 2), gli Angeli affiancano umili l'Incarnazione redentrice, seconda creazione, e l'alleanza neo-testamentaria (cfr. Lc. I, 30-37; II, 9-14; Mtt. I, 20-23; II, 19-20; IV, 11; XIII, 41; XVI, 27; XXIV, 31; XXV, 31; XXVI, 53; XXVIII, 2-7; Lc. XXII, 43; Att. I, 10). Partecipano e collaborano ai trionfi di Cristo (cfr. Ebr. I, 14; Ap. VII, 1-3; XII, 7-11; XIV, 6-7; II Tess. I, 7). Ammirano l'*eschaton*, accresciuti nell'accidentale beatitudine: « Ut innotescat princi-

patibus et potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Iesu Domino nostro » (Ef. III, 10-11; cfr. I Pt. I, 12; Lc. XV, 7). Stringono la Chiesa militante e trionfante: « Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et Ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in caelis » (Ebr. XII, 22-23). Dispiegano la liturgia dei cieli: « Et vidi, et audivi vocem Angelorum multorum in circuitu throni, et animalium, et seniorum; et erat numerus eorum millia millium, dicentium voce magna: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et gloriam, et benedictionem » (Ap. V, 11-12; cfr. VII, 11-12).

* * *

Sacramento del Corpo mistico di Gesù, l'Eucaristia Viatico risolve escatologicamente la Chiesa militante e purgante in Chiesa trionfante: « Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea... Ut exhiberet ipse sibi *gloriosam Ecclesiam*, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata » (Ef. V, 25-27; cfr. Ap. XIX, 7-8; XXI, 2ss.; XXII, 17).

E' somma l'unità di carità all'acme della socialità, la Pentecoste celeste, dopo il ritorno di Cristo, nel supremo Convivio che sigilla imperituro le Nozze dell'Agnello (cfr. Ap. XIX, 9; II, 7, 11).

Svaniscono la fede e la grazia, l'organizzazione giuridica, il sacrificio e i sacramenti, il magistero gerarchico, la riversione dei meriti. A fondere l'una ed unica Chiesa trionfante, Corpo mistico dei Cieli, Tabernacolo e Popolo di Dio, non è se non l'*Amore*, pienezza di vita eterna (cfr. I Cor. XIII, 8-13; Ap. XXI, 3,7; XXII, 1; VII, 17). Nulla v'ha di anonimo. I singoli evidenziano le individuali caratteristiche, uffizi innumerevoli e inconfusi (cfr. Ap. II, 17; III, 12; Gio. XIV, 2).

Come Padre e Figlio, amandosi, convergono in una terza Persona, lo Spirito Santo, soffio vivente di quell'ineffabile amore, che, Amore Personale, è principio di ogni dono, così gli eletti, nutriti della vita di Dio Trino, non possono non irradiarne l'amore, viverlo in comunione coi fratelli, mossi e promossi dall'Amore Personale. Vivi in Dio, di Dio, ove la vision beatifica tutto manifesta degli uni agli altri, li accomuna nell'assimilazione a Dio (cfr. I Gio. III, 2), focalizza la più intima, reciproca parentela, i singoli si ravvisano e ritrovano nei fratelli, esprimono la socialità in termini antonomastici di amicizia, sublimandone l'unità

di carità. *Si amano in Dio e per Dio.* Non più la solitudine dell'io e del tu, la solitudine dell'ieri e del domani, la solitudine dei vari luoghi che distano e separano.

Ancora e sempre, Capo del Corpo mistico, Chiesa trionfante nei Cieli, Cristo incorpora e concorpora gli eletti. Anima è lo Spirito Santo. Madre, Regina, la Madonna.

Scorre la vita di Dio Trino, Luce d'Amore, dal Capo alle membra. Trasforma gli eletti in luce ed amore, figli, col Verbo, d'un medesimo Padre, ad opera dello Spirito Santo, fratelli ed amici, Famiglia di Dio.

A Dio Trino che in tal modo li possiede e si lascia possedere, Pienezza di vita eterna, gli eletti, Corpo mistico di Cristo, *offrono adeguatamente il culto,* l'inno di gloria, la dedizione e la devozione. Sono anzi, essi stessi in se stessi, la più incondizionata, appassionata offerta di lode, latreutica ed eucaristica (cfr. Ap. IV, 8; V, 9, 12).

Il Sacerdozio di Cristo domina la liturgia dei Cieli. « Et ecce in medio throni... Agnum stantem tamquam occisum » (Ap. V, 6; cfr. Ebr. VII, 24; IX, 12; X, 14). L'agnello, Incarnazione redentrice, è la Chiesa di Dio: « Templum non vidi in ea... Deus onnipotens templum illius est et Agnus » (Ap. XXI, 22). In Lui, con Lui e per Lui il Corpo mistico ha la vision beatifica, osanna al Dio Trino (cfr. I Gio. III, 2; Ap. XXI, 23). Sfolgora nei singoli eletti, ricolmo di efficacia, il carattere del Battesimo, della Cresima e dell'Ordine: « Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes » (Ap. V, 10; cfr. ib. I, 6; XX, 6). Discrimina e articola il sacerdozio del Corpo mistico che, attingendo da quello di Cristo, insta *comunitario.* Il *noi* è norma alla liturgia dei Cieli: il noi dell'una ed unica Chiesa trionfante, poiché i singoli non pregano se non in comunione di vita col Cristo nel suo Corpo mistico, indettati dallo Spirito Santo (cfr. Rom. VIII, 15-16, 26).

L'*Amen* e l'*Alleluia* riassumono il culto paradisiaco: « Post haec audivi vocem turbarum multarum in caelo dicentium: *Alleluia*: salus, gloria, et virtus Deo nostro est... Et adoraverunt Deum sedentem super thronum, dicentes: *Amen*... Et vox de throno exivit, dicens: laudem dicite Deo nostro omnes servi eius et qui timetis eum, pusilli et magni » (Ap. XIX, 1, 4-5).

Direttamente veduta e goduta, eternamente vissuta, la Verità di Dio che insaziabilmente sazia gli eletti dell'infinito Bene, per la quale cioè, di volta in volta, all'atto d'appagarsi, il Corpo mistico rigioisce d'un gaudio inatteso, fa scaturire l'*Amen,* l'eccelsa, intuitiva, immutabile adesione d'amore, limpida e turgida di vision beatifica.

Fiso nella Maestà di Dio, l'Amen sprigiona spontaneo l'*Alleluia*, l'inno di gloria, perfettissima la lode latreutica ed eucaristica. Sigla i fastigi dell'Incarnazione redentrice, del Culto inaugurato e sviluppato dall'Eucaristia (102).

« Deus omnia in omnibus » (I Cor. XV, 28). L'universo fa da sfondo alla liturgia dei Cieli, chiesa immensa dopo la palingenesi, specchio della Maestà e della Gloria di Dio, riverbero d'un Amen, eco d'un Alleluia (cfr. Ap. V, 13).

* * *

Che la nostra sia l'epoca dei *Novissimi* non v'ha dubbio.

La Risurrezione e Ascensione di Cristo iniziarono l'*eschaton*, il Giudizio di Dio, il dramma e la crisi del binomio tempo-eternità, nell'alveo dell'Incarnazione redentrice già completa nei tronconi maestri. La sostanza è lì, al sicuro, inconcussa ed invitta, seppur non abbia prodotto tutti i frutti. Il tempo di Cristo, che sfocia in seno al Padre, eternità gloriosa, avvince il tempo degli uomini ormai redenti da Lui. A noi la scelta, decidere del tempo *per* l'eternità. Incalza l'epoca dei *Novissimi*. Lunga o breve? Non sappiamo. Si accentuano il dramma e la crisi. Il che spiega l'enorme impressione della Chiesa all'esordio, non appena apparvero i segni dell'Anticristo. Le fonti erano esplicite (cfr. I Cor. X, 11; VII, 29-31; I Pt. I, 5, 20; II Pt. III, 3; Att. II, 17; I Tim. IV, 1; II Tim. III, 1ss.; I Gio. II, 18; Giac. V, 3; Giuda I, 18). La Chiesa invocava Gesù: « Veni Domine Iesu » (Ap. XXII, 20).

Il ritorno e il definitivo Giudizio di Cristo chiuderanno l'*eschaton*.

Così, tra il primo e l'ultimo Giudizio di Cristo, dinanzi a Dio, all'Incarnazione redentrice, la vita è un continuo giudizio, individualmente, socialmente, storicamente. Non si dà scelta che Cristo non giudichi e non incida di valori escatologici, margine di tempo che l'eternità non suggelli. La vita dipana l'*eschaton*. Merita o demerita i Novissimi.

L'Eucaristia, Incarnazione redentrice in atto, annunzia e prepara il ritorno di Gesù, i trionfi dell'epilogo, la Gloria (cfr. I Cor. XI, 26). Il Cristo dei Cieli rientra nei confini terreni. La sua eternità reinnestata nel tempo è, in chiave di *eschaton*, lievitazione e soluzione del tempo nell'eternità.

Insieme a Cristo, auspice lo Spirito Santo, la Chiesa svolge l'*eschaton*. Devesi all'Eucaristia Olocausto e Convivio, Viatico, se in Cristo, con Cristo, Sacerdote e Vittima, Capo del Corpo Mistico, la Chiesa offre e si offre al Padre, laddove, rinnovantesi la Croce, zampillano inesausti i frutti dell'Incarnazione redentrice;

se in Lui, con Lui, che vieppiù l'incorpora e concorpora a Sé, assolvendone i poteri sacri, il ministero, il magistero e il regime, Tabernacolo dello Spirito Santo, cresce e vigoreggia, ligia all'efficace simbolismo del Pane di Vita, impaziente di raggiungere la misura di pienezza richiesta da Dio, solerte a redimere l'uomo-persona, l'anima e la carne, gli esseri infra-umani, l'universo (103).

« De Ecclesia in mundo ». L'*eschaton* non conosce limiti. Investe le relazioni multiple e polimorfe che annodano la Chiesa al mondo (104).

In Cristo, con Cristo, Capo e Pane vivo del Corpo Mistico, la vita di ciascuno di noi, figli di Dio nel Popolo di Dio, è vita della Chiesa, collaborazione personale e sociale, sacramentale, ecclesiale, cosmica, all'*eschaton.*

Guai ai tralci sterili! « Deum tamquam principium suum saepe agnoscere renuens, etiam debitum ordinem ad finem suum ultimum, simul ac totam suam sive erga seipsum sive erga alios homines et omnes res creatas ordinationem, homo disrumpit » (105). Coloro che peccano, nonché dilapidarlo, precludono l'ordine stabilito da Dio ai trionfi dell'epilogo, violano l'*eschaton*, annullano l'efficacia del Pane vivo, i valori escatologici dell'Eucaristia, non solo riguardo alla propria persona, anima e carne, ma riguardo ai fratelli, alle cose create, agli esseri infra-umani, all'universo. Non più antropocentrico e teocentrico, deraglia l'ordine eticamente, religiosamente, civilmente, politicamente, culturalmente, economicamente, tecnicamente, fisicamente, sconvolto dal « fomes concupiscentiae ».

* * *

La nostra è l'epoca dei Novissimi. Sa di dramma e di crisi, di spasmodica tensione. Fluisce il tempo nell'eternità. Il tempo del buon grano, il tempo della zizzania. A noi la scelta. Dinanzi all'Incarnazione redentrice, all'Eucaristia, al Giudizio di Cristo. Una scelta che fa tremar vene e polsi, che diverrà irrevocabile sulla linea di morte.

Protagonista dell'*eschaton* è il Pane vivo, Carne e Sangue di Cristo, Pienezza di vita eterna, sintesi gloriosa d'ogni uomo, dell'umanità intera e dell'universo: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die » (Gio. VI, 55).

Il pane ha un emblema vasto come l'essere. Designa le cose create. Dio lo maledisse nell'Eden: « In sudore vultus tui vescéris pane » (Gen. III, 19). Cristo lo purificò e sublimò, transustanziandolo nel suo Corpo. « Corpus Christi. Amen ». Viatico quoti-

diano, il pane adombra l'*eschaton*, zela l'urgenza dell'Eucaristia: « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie » (Mtt. VI, 11).

C. - « *RES TANTUM SEU RES SACRAMENTI* »

Riemergono gli *effetti* che, mancipi all'efficace simbolismo delle specie e del Pane vivo, scaturiscono dall'Eucaristia, Olocausto-Convivio-Viatico. Effetti distinti, nondimeno indissolubili, unitari, tali da connettere il passato al presente, il presente al futuro, avallo e risposta all'Incarnazione redentrice. Effetti da noi già puntualizzati e analizzati.

Due rilievi s'impongono a scanso di equivoci:

a) Chi produce gli effetti è il « Christus totus qui adest ideoque agit personaliter ac substantialiter », non già le specie, « virtualiter », mediante un influsso di Cristo (106).

b) L'Eucaristia non può sortire efficacia alcuna se l'uomo ricusa di adempierne il simbolismo, postula cioè, nell'ambito dei particolari simboli, ai fini degli effetti corrispettivi, la libera accettazione e cooperazione dell'uomo.

Non esiste verità e realtà soprannaturale che l'Eucaristia non adegui. Lì inside l'Incarnazione redentrice, il Sacerdozio, la Croce, la Messa, la causa e l'irradiazione dei sacramenti, la Trinità Santissima, la Rivelazione di Dio, la Chiesa, la grazia, la vision beatifica, il Paradiso, la risurrezione e glorificazione dei corpi, l'apoteosi dell'uomo e del mondo. Pienezza di vita eterna, l'Eucaristia è il « Mysterium Fidei ».

Di più Cristo non poteva donarci. Urge l'enfasi di Paolo: « Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum » (Efes. III, 18).

Il Dio dell'Eucaristia dona e si dona a *tutti*: ecco la « latitudo ».

Dona e si dona *sempre*, sino alla consumazione dei secoli, incessantemente: ecco la « longitudo ». Pecchino gli uomini settanta volte sette (cfr. Mtt. XVIII, 22), rotti alle più sconce scelleratàggini, troveranno sui loro passi, di volta in volta, a riscattarli e divinizzarli, l'Eucaristia. Anche dinanzi alla morte.

Dona e si dona *tutto*: ecco la « sublimitas » e il « profundum ».

Nell'Eucaristia, dunque, Cristo esaurì le dovizie infinite dell'Amore di Dio (107). *Praeter omnia clamat amor*. Vibrano e si

struggono i cuori nostri, o Gesù: *Sic nos amantem quis non redamaret?*

* * *

Traviseremmo il dogma, semmai circoscrivessimo nell'Eucaristia Olocausto e Convivio l'efficacia soteriologica, antropologica, ecclesiologica, escatologica, quasi Cristo non presenziasse o, irrelato, non rifrangesse *i medesimi effetti* nel Ciborio e dal Ciborio.

Il Ciborio è la nuova Tenda di assemblea, il Tabernacolo dell'Uomo-Dio, l'Arca dell'Alleanza neo-testamentaria, l'Emanuele. Ospita l'uno ed unico, identico Cristo, Pienezza di vita eterna, Pontefice e Vittima, Pane vivo, Incarnazione redentrice in atto, glorioso nei Cieli. L'ospita « personaliter ac substantialiter », presenza aperta e diretta a noi, in termini fecondi di intersoggettività, che ci rituffa, purché e finché lo vogliamo, nei misteri dell'Eucaristia Olocausto e Convivio, di cui è la ragion d'essere, prolungandone gli effetti; presenza che reclama e stimola, simultaneamente, la sperimentazione « liturgica » di quel duplice mistero, sul piano sinattico, laddove massima è la fusione dei cuori, il dialogo, l'efficacia dell'Incarnazione redentrice; presenza d'un Olocausto già compiutosi, destinata al Convivio, ma che è ed insta autonoma, « *Sacramentum permanens* », polo esimio del Culto, « centrum totius vitae christianae » (108).

Sprovveduti seguaci di un'ambigua teologia esistenzialistica, taluni svalutano il Culto della Presenza di Cristo nel Ciborio. Isolano e accantonano il Tabernacolo, a guisa di un deposito. Si guardano dall'esporre l'Eucaristia all'adorazione. Eliminano le visite, le benedizioni e le processioni. Vorrebbero sostituirvi il Culto della Bibbia.

Oltre l'Eucaristia, « Sacramentum permanens », questi indirizzi teorici e pratici ledono Cristo, presenza storica, e, al tandem, la Bibbia, impari a ravvisarne i nessi.

Pienezza di vita eterna, di verità quindi, Cristo non realizza forse in Sé, Verbo-Uomo, presenza storica, la pienezza della Rivelazione di Dio? E la presenza di Cristo nell'Eucaristia, « ad modum substantiae », aperta e diretta a noi, intersoggettiva, non è forse la presenza dell'uno ed unico, identico Cristo che, vissuto di mezzo agli uomini, presenza storica, trionfa glorioso nei Cieli, pienezza della Rivelazione di Dio?

Afferma Giovanni: « In principio erat Verbum... Et Deus erat Verbum... In ipso Vita erat, et Vita erat Lux hominum... Et Verbum caro factum est, et havitavit in nobis... plenum gratiae et veritatis... De plenitudine eius omnes nos accepimus » (I, 1,

4, 14, 16). Verbo di vita eterna, Verità vivente e parlante, Pane vivo, Cristo svela il Padre: « Ego sum Panis vivus, qui de caelo descendi... Qui credit in me, habet vitam aeternam » (Gio. VI, 40-41). Carne e sangue nell'Eucaristia, Olocausto e Convivio, « Sacramentum permanens », il Pane vivo seguita a rivelare il Padre, Verbo di vita eterna: « Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi... et panis, quem ego dabo, caro mea est » (Ib., 51-52).

Calzano imperiosi i legami. La presenza di Cristo nell'Eucaristia è la suprema Rivelazione di Dio, come lo fu la sua presenza storica: pienezza del più alto Magistero, d'un linguaggio e d'un dialogo che, in termini di intersoggettività, da persona a persona, secondo i canoni d'una teologia esistenzialistica genuina, si apre a ciascuno di noi. sfolgora le latebre dei nostri cuori, placando le voci più recondite, i più oscuri e indicibili bisogni, silenziosa, eloquentissima presenza, così da trascendere la Bibbia.

Non equivochiamo. La personale presenza di Cristo nella Bibbia, Verbo di vita eterna, non è se non *virtuale*. Parla attraverso la mediazione di soprannaturali influssi, attraverso la grazia. E' un discorso abbozzato che s'illumina e si arricchisce nell'Eucaristia, di fronte alla presenza diretta di Cristo, « ad modum substantiae », la più immediata e la più attuata. Il Culto della Bibbia, insomma, mira essenzialmente al Culto di Cristo nel Ciborio.

Ciò enunzia la Messa, tesa a risolvere la liturgia della Parola nell'Eucaristia Olocausto e Convivio, nell'adorazione di Cristo sotto le specie, « Sacramentum permanens ». D'improvviso la liturgia della Parola sfocia nel silenzio. Divenuta Pane vivo, presenza *sostanziale*, la Parola esige il silenzio. Ed è ovvio. Dobbiamo tacere, se vogliamo ascoltarla, assaporarla e connaturarla in noi. « Mysterium Fidei ». La fede non discute. Adoriamo l'Incarnazione redentrice in atto che ci incorpora e concorpora a Cristo. « Corpus Christi. *Amen* ».

Non di rado la liturgia della Parola ribocca di parole nostre, frastorna ed opprime l'anima. Non dispone al silenzio, alla fede e all'adorazione. Indubbio. Il Culto di Cristo nell'Eucaristia educa la liturgia della Parola a scoprire il valore del silenzio. Le belle parole costano poco. Rischiano l'abitudine, la convenzionalità vacua e fatua, un dialogo effimero, se non ipocrita. Il silenzio raccoglie l'anima, la rileva e la rivela. Specchiatamente. Attesta più cose e più toccanti di mille parole. Che la riforma liturgica schiuda al dialogo dei cuori, « in spiritu et veritate » (Gio. IV, 24), la silenziosa, eloquentissima presenza di Cristo nell'Eucaristia! (109).

* * *

Tre dati innervano l'Eucaristia: *Sacramentum tantum - Res et Sacramentum - Res tantum seu res Sacramenti.* Scalano gerarchici. I primi due condizionano il terzo.

I Padri e i teologi del Medio Evo accentuarono la « res sacramenti », la presenza di Cristo in noi, frutto dell'Eucaristia Olocausto e Convivio.

I teologi posttridentini insistettero sulla « Res et Sacramentum », alle radici del Mistero.

I teologi olandesi riaccentuano, oggi, la « res sacramenti » in nome di una teologia esistenzialistica che celebra, esplicitandola in termini d'intersoggettività, la presenza di Cristo in noi.

Ogni punto di vista è legittimo, purché non si disattendano o defalchino gli altri dati, l'ordine dei rapporti, l'unitaria e architettonica visione del Mistero.

Seppur estrinseca a noi, spicca eminente la presenza corporea, personale e sostanziale di Cristo nell'Eucaristia, indispensabile, inestimabile, la più diretta, la più aperta al dialogo, la più intersoggettiva, la più immediata ed attuata, fondamento del Pane vivo Olocausto e Convivio, « Sacramentum permanens », ragion d'essere dell'efficacia polimorfa irradiantesi di continuo dalla Incarnazione redentrice in atto.

Violeremmo il dogma, semmai vi anteponessimo l'intrinseca presenza di Cristo nell'anima nostra e nella Chiesa; o, peggio, la riducessimo ad un simbolo efficace, semplice pane che, vestito d'una significazione e finalizzazione nuova, dono di Cristo, è tramite di vita eterna, laddove Cristo non presenzierebbe se non « virtualiter et quidem nonnisi in usu, eodem scilicet modo ac in ceteris Sacramentis ».

Frutto dell'Eucaristia, la presenza personale di Cristo *in noi* è presenza di « grazia », virtuale e spirituale, non già sostanziale. *Non ipostatizziamola.* A tal riguardo equivocano non pochi teologi olandesi, compreso lo Schillebeecks (110).

La « res tantum seu res Sacramenti », grazia cristiforme che incorpora e concorpora a Cristo, non può astrarre dall'Eucaristia « Res et Sacramentum », isolarsi, autonomizzarsi, eccellere. Nasce e cresce lì, alimentandovisi. Lì il « Christus totus », Uomo-Dio, Pienezza di vita eterna, glorioso nei Cieli, presenza « ad modum substantiae », si dona a noi in termini maiestatici d'intersoggettività, sacrificali e sacramentali, ontologicamente e psicologicamente: Olocausto, Convivio o, comunque, l'Emanuele del Ciborio. Lui, Incarnazione redentrice in atto.

« Corpus Christi. Amen ».

52) Cfr. Inn. III, Epist. « Cun Martha circa », 29 nov. 1202, Dz. 415; S. Tomm., III, q. 73, a. 6.

53) S. Tomm., Summ. Th., III, q. 81, a. 4, ad 2m et 3m; q. 82, a. 10, ad Im; cfr. ib., q. 76, aa. I-2; S. Gregorio Nazianz., Ep. 171 ad Amphiloch.: PG, 37.

54) Cfr. S. Agost., Conf., L. VII, cap. 10; S. Bonavent., In IV Sent., dist. 9, a. I, q. 2, ad 3m; O. Müller, *L'Eucaristia come Sacrificio conviviale e Convivio sacrificale:* Specialisti, Orizzonti attuali della teologia, Roma 1967, p. 123 ss.

55) Cfr. G. L. Rossi, *L'efficacia del Sacrificio Eucaristico e relativi problemi teologici:* Renovatio, I (1967), p. 5ss.

56) Cfr. S. Tomm., Summ. Th., III, q. 73, a. 4; q. 60, a. 6.

57) Cfr. Conc. Trident., Dz. 939.

58) Cfr. Conc. Trident., Dz. 938; Ebr. XIII, 10 in comparazione con Ebr. X, 19-31 e I Cor. X, 18.

59) Cfr. Conc. Trident., Dz. 940; cfr. Ebr. VIII, 6-13.

60) Cfr. S. Tom., In Epist. ad Rom., c. 12, lect. I; S. Agost., Enarr. in Ps. 58, 19.

61) Cfr. S. Tom., Summ. Th , III, q. 22, a. 2.

62) *Lumen gentium,* 2; cfr. ib. 13, 16; Col. I, 15; Rom. VIII, 29; Att. XVII, 25-28; I Tim. II, 4.

63) Cfr. *Dei Verbum,* 3; *Nostra aetate,* 1, 2; *Ad Gentes.* 3, 16; *Dignitatis humanae,* 14; *Gaudium et spes,* 92.

64) Cfr. *Dei Verbum,* 12; Pio XII, Enc. « Divino afflante Spiritu », E. B. 557-562; S. Ag., De civ. Dei XVII, 6, 2; PL, 41, 537; De Doctr. Christ., III, 18, 26; PL, 34, 75-76.

65) Cfr. I Cor. X, 18-21; P. Wegenaer, *Heilgegenwart,* Münster 1958, p. 63ss; L. Allevi, *I misteri pagani e i misteri cristiani:* Problemi di Teol. Dogm.. II, Milano 1957 pp. 751-794.

66) Cfr. Dz. 938, 940, 950, 827; Ebr. VII, 27; IX, 12, 28; X, 10, 12, 14; Rom. VI, 9; Efes. V, 23-27;Leone XIII, Ep. Enc. ad Episcopos Scotiae, 25 Luglio 1898, ASS 31, 1898-99, p. 12.

67) Cfr. Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », 29 Giugno 1943, ed. S. Tromp, Roma 1943, n. 82ss.; Enc. « Mediator Dei », AAS 39, 1947, p. 554ss.; Pio XI, Enc. « Miserentissimus Redemptor », AAS 20, 1928, p. 172; S. Tomm., Summa th., II-II, q. 85, a. 5; Cont. Gentes, III, 119, 298; S. Tromp, *Quo sensu in Sacrificio Missae offerat Ecclesia, offerant fideles:* Period. de re morali..., 30, 1941, pp. 265-273; G. De Broglie, *Du rôle de l'Eglise dans le sacrifice eucharistique:* Nouv. Revue th., 70, 1949, pp. 450-460; J. Congar. *La participation des fidèles à l'offrende d'Eucharistie d'après la Tradition et le Magistère catholique:* Lumière et Vie, 7, 1952, p. 54ss.; Dz. 940, 957, 960ss.; Pio XII, Alloc. « Magnificate Dominum », 2 Nov. 1954, AAS 46, 1954, p. 668ss.

68) Cfr. I Pt. II, 9; S. Tomm., Summa th., III, q. 63, a. 3; q. 65, a. 3; q. 72, aa. 1 et 5; Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 553, 555; Enc. « Magnificate Dominum », l. c., p. 669; All. « Vous nous avez », 22 Sett. 1956, AAS 48, 1956, p. 714; Const. Apost. « Sacramentum Ordinis », Dz. 2301; Conc. Vat. II, « Lumen gentium », n. 10; « Sacrasanctum Concilium », nn. 7, 11, 14, 26-28, 34, 48; Dz. 424, 698, 938-40, 944, 955, 957, 961, 963, 966.

69) Cfr. Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., pp. 553-54, 556-57; All. « Magnificate Dominum », l.c., p. 668ss.; Paolo VI, Enc. « Mysterium Fidei », 3 Sett. 1965, AAS LVII, 1965, pp. 755, 761-62.

70) Cfr. G. L. Rossi, *L'efficacia del Sacrificio Eucaristico e relativi problemi teologici,* l. c., pp. 18-48.

71) Cfr. G. L. Rossi, *Corpus Christi,* I: Renovatio, III, Luglio 1967, pp. 362ss., 370ss.

72) Cfr. Ps. Dionigi l'Areopagita, De Ecclesiastica Hierarchia, III, 1: PG 3, 324; S. Agostino, Contra duas epistolas Pelagianorum, I, 122: PL, XLIV, 570; S. Tommaso, Summa Th., III, q. 73, a. 3; Sent. IV, d. 8, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 4; Sent. IV, d. 4, q. 2, a. 2, qc. 5, ad 2; Sent. IV, d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1; Summa Th., III, q. 68, a. 2; q. 80, a. 3; Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., pp. 562-68.

73) S. Alberto Magno, In Mtt. XXVI, 27: ed. Borgnet, XXI, col. 165.

74) S. Agostino, Confess., V, 10: PL, XXXII, 742; cfr. S. Bonaventura, in IV Sent., dist. 9, a. 1, q. 2, ad 3; S. Tommaso, In IV Sent., d. 12, q. 2, a. 2, sol. 1.

75) S. Tommaso, Summa Th., III, q. 79, a. 1; cfr. Giustino, Apol., I, 67: PG, VI, 429; Tertulliano, De resurrectione carnis, 8: PL, II, 806.; Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », AAS, 34 (1901-1902), p. 644ss.; Conc. di Firenze, Dz. 698; Conc. di Trento, Dz. 875, 882; E. Neveut, *Le pain de vie. Ses merveilleux effets sacramentals:* Divus Thomas, LX (1957), pp. 286-295; M. Nicolau, *La Eucaristia y la vida de la gracia:* Revista Espanola de Teologia, XVIII (1958), p. 35ss.

76) Cfr. Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », AAS, 35 (1943), p. 202; S. Greg. Niss., R. 1035; S. Ireneo, R. 249; S. Cirillo Gerosol., R. 843, 845; S. Giov. Crisostomo, R. 1166, 1180; S. Ilario, R. 870; S. Leone M., R. 2206; S. Cirillo Aless., R. 2101.

77) Cfr. Dz. 799.

78) Cfr. G. L. Rossi, *Paradiso,* Torino 1959, pp. 112, 123-125, 159ss.

79) Cfr. Conc. Vat. II, « Lumen gentium », nn. 3, 7, 11, 26, 42; O. Müller, o. c., p. 129ss.

80) S. Tommaso, Summa Th., III, q. 79, a. 1; cfr. S. Agostino, R. 1519, 1524, 1824; Didaché, R. 6; S. Giov. Crisostomo, R. 1194; S. Cipriano, Ep. LXIX, 5: PL 4, 1141; Euch. Serapionis: Florilegium Patristicum VII, I, 62.

81) Cfr. S. Agostino, Ep. XCVIII, 9; PL, XXXIII, 364; Contra Faustum, XII, 10; PL, XLII, 259; J.A.T. Robinson, Il *Corpo,* Torino 1967, p. 82ss.

82) Cfr.Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium,* nn. 3, 7, 17, 26; *Gaudium et spes,* nn. 6, 23, 25, 26, 66, 67; G. L. Rossi, Paradiso, o. c., p. 161ss. 272ss.

83) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium,* 4, 11, 13, 32-33, 39, 42, 47-51; *Ad Gentes,* 4; Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., p. 564ss.; Ambros-Remi van de Walle, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio,* Roma 1962, p. 191ss; Id., *Incontro con Cristo e comunità liturgica:* Concilium, III, 1966, p. 108ss.; G. L. Rossi, o.c., 120ss.

84) Cfr. Vat. II: *Sacrosanctum Concilium,* 48; Conc. di Trento, Dz. 873, 875, 882; Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l.c., p. 648ss.; Pio X Const. Apost. « Tradita ab antiquis », AAS 4 (1912), p. 615; Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », l.c., p. 233; S. Tomm., Summa Th., III, q. 73, a. 3; q. 74, a 1; q. 75, a. 1; q. 79, a. 1; H. Bouësse, *Le symbolisme eucharistique:* L'Année Théologique 12 (1952), p. 194ss.; J. Salaverri, *La Eucaristia, sacramento de unión:* Estudios Ecclesiásticos 26 (1952), pp. 453-465.

85) Cfr. Conc. Vat. II: *Unitatis redintegratio,* nn. 2, 15; *Lumen gentium,* 7, 14-15, 25, 30, 36, 41, 64; *Presbyterorum ordinis,* 2, 5-8, 13-14, 18.

86) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen Gentium,* nn. 8, 10, 12, 33-42; *Apostolicam actuositatem,* 3, 16, 41; *Ad gentes,* 21; *Sacrosanctum Concilium,* 42.

87) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium,* nn. 3, 7, 8, 11, 13-16, 18, 21-25, 26; *Unitatis redintegratio,* 2, 3, 15, 22; Paolo VI, Enc. « Mysterium Fidei », l.c., p. 773; *Ad gentes,* nn. 1, 4, 23, 24; A. Card. Bea, *L'Eucaristia e l'unione dei Cristiani:* Civiltà Cattolica, 1965, III, pp. 401-413; K. Rahner, *Saggi sulla Chiesa,* Roma 1966, pp. 447-465; C. Boyer, *L'Enciclica « Mysterium Fidei » e l'unità:* Osserv. Rom., 2 Sett. 1965; Id., *Sull'attuale atteggiamento delle comunità separate verso la Chiesa Cattolica:* Renovatio, I, Genn. 1967, p. 55ss.

88) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium,* nn. 50, 51; M. de la Taille, *Mysterium Fidei,* Parigi 1931, p. 487.

89) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium,* 50, 52, 53, 58, 61-63, 69; Paolo VI, All. del 21-XI-1964 ai Padri conciliari, AAS (1964), p. 1014ss.; Autori varii, *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa:* Via Verità e Vita, VIII, Giugno 1966; R. Spiazzi, *La Vergine Maria Madre della Chiesa,* Roma 1966, p. 176ss.; J. Knox, *De necessitudine Deiparam inter et Eucharistiam,* Roma 1949; R. Laurentin, *L'Eucarestia e la Vergine:* Eucaristia, a cura di A. Piolanti, Roma 1957, p. 629ss.; G. Domenicali, *La Madonna e l'Eucaristia nella luce del Vaticano II:* La Madonna, IV, Dic. 1965, p. 17ss.; A. Kandler, *Maria nella vita eucaristica della Chiesa:* Miles Immaculatae, IV, 1965, p. 47ss.

90) Cfr. Conc. Trident., Dz. 875, 882; Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l.c., p. 647; Conc. Vat. II: *Sacrosanctum Concilium*, nn. 6, 10, 47, 106; *Presbyterorum ordinis*, 4; *Lumen gentium*, 9, 36, 48; *Gaudium et spes*, 38; S. Tomm., Summa Th., III, q. 73, a. 4.

91) Cfr. J. Pascher, *Eucharistia-Gestalt und Vollzug*, Bonn 1953, p. 145ss.

92) Cfr. J. Pascher, o.c., p. 133ss.; K. Rahner, *Karsamstag*: Geist und Leben, 30 (1957), pp. 81-84; K. Rahner-H. Vorgrimler, *Höllenabstieg Christi*: Kleines theologisches Wörterbuch, Herder 1961, p. 39, 174; K. Rahner, *Auferstehung Christi*: Lexikon für Theologie und Kirche, 2 ed., I, p. 1039.

93) Antif. dei 2 Vespri della Festa del Corpus Domini; cfr. Conc. Trid., Dz. 875; J. Pascher, o.c., p. 122.

94) Cfr. S. Tomm., Summa Th., III, q. 73, a. 4; q. 74, a. 6; q. 79, a. 2; q. 80, a. 2; V. Boublìk, *L'Euc. come « Sacramentum praefigurativum fruitionis Dei » in S. Tommaso d'Aquino:* Divinitas, II, 1966, p. 413ss.; J.M.R. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*, Parigi 1964, p. 220ss.; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*: Quaestiones Disputatae, II, 1958.

95) Symb. Epiph., Dz. 13; cfr. Conc. Later. (649), Dz. 255; Dan. XII, 2; II Macc. VII, 9; Giob. XIX, 26; Gio. X, 25; Mtt. XXII, 31-32; Rom. VIII, 23; I Cor. XV, 53-55; Ap. XX, 11-13; XXI, 4.

96) Cfr. Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l. c., p. 647; S. Ignazio (R. 43); S. Ireneo (R. 234, 249); S. Greg. Nisseno (R. 1035); S. Cirillo Aless., In Ioannem IV, 2: PG 73, 582; S. Tommaso, Summa Th., III, q. 79, a. I; Lect. in Jo., c. 6, l. 7, 4.

97) Cfr. S. Cirillo Gerosol., Catech., XX, I, 3: PG XXVIII, 1097; S. Giovanni Crisostomo, In Joannem VI, hom. 46, 3: PG LIX, 261; In Mtt. V, hom. 82: PG LVIII, 743.

98) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium*, nn. 7, 26, 48; Leone XIII, Enc. « Mirae caritatis », l. c.

99) Cfr. S. Tomm., Suppl., q. 77, a. I.

100) Circa la vita del corpo glorioso e la beatitudine dell'uomo-persona, cfr. G. L. Rossi, *Paradiso*, o.c., pp. 95-96, 286, 300-327.

101) Cfr. Conc. Vat. II: *Lumen gentium*, nn. 2, 7, 9, 36, 48, 49; *Gaudium et spes*, 37-39; D. Mongillo, *Escatologia personale e cosmica nella prospettiva dell'escatologia della Chiesa*: La Chiesa, Roma 1966, p. 245ss.; F. X. Durrwell, *La risurrezione di Gesù, mistero di Salvezza*, Roma 1965, p. 487ss.; G. L. Rossi, *Paradiso*, o.c., pp. 97-98, 276-279, 302; R. Guardini, *Il Testamento di Gesù*, Monza 1950, p. 162ss.; M. D. Chenu, *Teologia della materia*, Torino 1965, p. 85ss.; M. Schmaus, *Significato escatologico dell'Eucaristia:* Dogmatica cattolica, IV/I, Marietti 1966, p. 469-471.

102) Cfr. G. L. Rossi, o.c., pp. 360-375.

103) Cfr. Vat. II: *Lumen gentium*, nn. 1, 4, 48-49; *Gaudium et Spes*, 39.

104) Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 40-45; *Apostolicam actuositatem*, 7.

105) *Gaudium et Spes*, n. 13; cfr. V. Boublik, a.c., pp. 429-439; D. Mongillo, a.c., pp. 247-255; G. L. Rossi, o.c., pp. 416-421.

106) Cfr. G. L. Rossi, *Corpus Christi* (1): Renovatio, III, Luglio 1967, p. 363-64, 370.

107) Cfr. Conc. Tridentino, Dz. 875; Gio. XIII, I.

108) Cfr. Conc. Trid., Dz. 878, 881, 886, 888-89; Leone XIII, Enc. « Mirae Caritatis », l.c., p. 651; Paolo VI, Enc. « Mysterium Fidei », l.c., pp. 755-769ss; Pio XII, Enc. « Mediator Dei », l.c., pp. 547-572; Giovanni XXIII, Messaggio del 5 Luglio 1959 al 18.o Congresso Eucaristico nazionale di Francia in Lione: AAS, LI, 1959, pp. 537-38; Istruzione sul Culto del Mistero Eucaristico della S. Congreg. dei Riti, parte III: Osservatore Romano, 31 Maggio 1967; G. L. Rossi, Corpus Christi (1), l.c., pp. 357, 359, 369-372; J. Galot, *Il culto della presenza eucaristica nella Chiesa di oggi:* Civ. Catt., Marzo 1965, p. 547ss.; Id.,*Realtà e valore della presenza eucaristica:* Civ. Catt.., Nov. 1965, p. 236ss.

109) Circa la presenza di Cristo nel Ciborio in termini di intersoggettività alla luce di una genuina teologia personalistica: cfr. G. L. Rossi, *Corpus Christi* (1), l.c., p. 369ss.

110) Cfr. E. Schillebeeckx, *Una questione attuale di teologia eucaristica: transustanziazione-transfinalizzazione-transignificazione:* Rivista di pastorale liturgica, Brescia 1966 (IV), n. 16, p. 227ss.

Origine apostolica e storicità degli Evangeli nella «Dei Verbum»

di FRANCESCO SPADAFORA

La costituzione « Dei Verbum » al c. V riafferma solennemente l'*origine apostolica* (n. 18) *e la storicità* piena (n. 19) dei santi Evangeli.

(1) A. — n. 18 « Neminem fugit inter omnes, etiam Novi Testamenti Scripturas, Evangelia merito excellere, quippe quae praecipuum testimonium sint de Verbi incarnati, Salvatoris nostri, vita atque doctrina.

B. — « Quattuor Evangelia originem apostolicam habere Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet.

« Quae enim Apostoli ex mandato Christi praedicaverunt, postea divino afflante Spiritu, in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt, fidei fundamentum, quadriforme nempe Evangelium, secundum Mattheum, Marcum, Lucam et Ioannem.

C. — n. 19 « Sancta Mater Ecclesia firmiter et costantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Iesus Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docut, usque in diem qua assumptus est (cf. *Act.* 1, 1-2).

D. — Apostoli quidem post ascensionem Domini, illa quae Ipse dixerat et fecerat, auditoribus ea pleniore intelligentia tradiderunt, qua ipsi, eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis (2), fruebantur (3).

E. — Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt, quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis seligentes, quaedam in synthesim redigentes, vel statui ecclesiarum

attendendo explanante, formam denique praeconii retinentes, ita semper ut vera et sincera de Jesu nobis communicarent (4).

F. — Illa enim intentione scripserunt, sive ex sua propria memoria et recordatione, sive ex testimonio illorum « qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis », ut cognoscamus eorum verborum de quibus eruditi sumus, « veritatem » (cf. *Lc.* 1, 2-4) ».

La premessa (A) richiama l'importanza « unica » che i quattro Evangeli rivestono per la Rivelazione, per la nostra Fede. Essi « costituiscono la testimonianza principale », la documentazione essenziale, fondamentale, quasi esclusiva, per la conoscenza « della vita e della dottrina del Verbo Incarnato, nostro Salvatore ».

Il lettore di questa rivista ricorderà quanto abbiamo riportato nel 2° fasc. del c.a. (art. *Esegesi e Teologia*, nella nota 11):

« La vita del figlio di Dio sulla terra è il cuore della rivelazione cristiana e le principali fonti storiche di tale vita sono i Vangeli. Perciò se i Vangeli non sono fonti attendibili, come può ancora la mia fede essere ragionevole e prudente?

« Se poi i Vangeli non sono documenti puramente storici, se essi cioè riportano ciò che la Chiesa primitiva credeva fosse accaduto durante gli anni della vita di Cristo, piuttosto che i fatti realmente accaduti, come posso prestar fede ad essi? (5)».

Secondo il P. F. Mc Cool, la Chiesa primitiva « interpretava » le parole di Gesù; e gli Evangeli riferirebbero questa « interpretazione ».

Quanto al predicatore, o al sacerdote che formula giustamente le domande suddette, il P. risponde: « quali siano le parole di Gesù o l'interpretazione, il pensiero della comunità primitiva, il predicante deve aspettare "con fiducia" che l'esegeta col critico e lo storico finiscano il loro lavoro, per ora appena appena incominciato ».

Ben diversamente risponde a queste domande esattissime e gravi il Concilio Vaticano II, *riaffermando la dottrina cattolica* che dal I sec. ininterrottamente insegna, con la massima precisione ed energia, *il valore storico, la storicità* dei quattro santi Evangeli, scritti rispettivamente da s. Matteo, s. Marco, s. Luca e s. Giovanni, cioè da due apostoli e da due fedelissimi discepoli e stretti collaboratori degli apostoli: Marco e Luca (B - F). Della comunità primitiva, ne verbum quidem!

B. — Gli autori-scrittori dei quattro Evangeli.

Nella sua missione di guida infallibile (« Magistero ») la Chiesa ha sempre insegnato « l'origine apostolica » dei quattro Evangeli.

E' la stessa dottrina che la Pontificia Commissione Biblica formulava con chiarezza e fondava con competenza.

Risposte del 19 giugno 1911 (EB n. 401 cs).

1ª - Non soltanto si può ma si deve affermare con certezza che l'apostolo Matteo è in realtà l'autore dell'evangelo divulgato sotto il suo nome.

Motivo di questo asserto: il consenso universale (omnium ecclesiarum) e costante (a partire dal II secolo) della Chiesa.

Lo attestano doviziosamente:

a) le chiarissime testimonianze dei Padri;

b) le iscrizioni dei codici evangelici;

c) le versioni dei Libri Sacri, anche antichissime;

d) i cataloghi (gli elenchi) riportati dai S. Padri, dai Pontefici, dai Concili;

e) l'uso liturgico della Chiesa occidentale ed orientale.

« Questa costante persuasione — ammette Mons. E. Galbiati (6) — può essere dimostrata anche sul piano puramente storico o della critica letteraria. Non è qui il luogo di sviluppare tale dimostrazione, che ciascuno può trovare nei buoni manuali di introduzione agli scritti del Nuovo Testamento (7) ».

2ª - E' abbastanza fondata dalla tradizione la sentenza secondo cui, Matteo scrisse il suo evangelo prima degli altri e lo scrisse « patrio sermone a Iudaeis palaestinensibus (ai quali l'opera era diretta) tunc usitato », cioè in aramaico.

4ª - Non si può sostenere, neppure come probabile, l'opinione secondo cui Matteo « *non proprio et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum* », ma soltanto una qualche collezione o antologia di detti o dei discorsi del Cristo, della quale si sarebbe servito un anonimo, che alcuni critici fanno redattore dell'Evangelo che porta il nome di Matteo.

Dunque, l'apostolo Matteo è autore (nel senso proprio e stretto del termine) dell'evangelo che porta il suo nome, come ci è pervenuto.

5ª - Identità sostanziale tra Mt -aramaico e Mt -greco. « U-

trum ex eo quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, *immo Ecclesia ipsa iam a suis incunabulis,* unice usi sunt tamquam canonico, graeco textu Evangeli sub Matthaei nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo patrio sermone ad eodem Apostolo exarato?

— Resp.: Affirmative ».

Le due ultime risposte riguardano la storicità dell'evangelo di Mt.

6ª - « Utrum ex eo quod auctor primi Evangelii scopum prosequitur praecipue dogmaticum, et apologeticum, demonstrandi nempe Iudaeis Jesum esse Messiam a prophetis praenuntiatum et a davidica stirpe progenitum, et quod insuper indisponendis factis et dictis quae enarrat et refert non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vera recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quae in ipso Evangelio leguntur, *alterationem quamdam et adaptationem* sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti *et adultioris Ecclesiae status* subiisse, ac proinde historicae veritati haud esse conformes?

Resp.: Negative ad utramque partem ».

Infine, 7ª - E' difesa « l'autenticità storica » dei primi due capitoli *(Mt. 1-2);* di Mt. 16, 17-19; 28, 19 s.; della professione di fede degli Apostoli nella divinità del Cristo (*Mt.* 14, 33): « et alia huiusmodi, quae apud Matthaeum peculiari modo enuntiata occurrunt ».

La stessa PCB tratta quindi (26 giugno 1912): EB nn. 408 ss.) insieme di s. Marco e di s. Luca.

1ª - « Utrum luculentum traditionis suffragium, inde ab Ecclesiae primordiis mire consentiens ac multiplici argumento firmatum... ecc., atque etiam internis rationibus ex ipso sacrorum librorum textu desumptis, *certo affirmare cogat Marcum, Petri discipulum et interpretem, Lucam vero medicum, Pauli adiutorem et comitem, revera* Evangeliorum quae ipsis respective attribuuntur esse auctores?

Resp.: Affirmative ».

Al valore storico di *Mc.* - *Lc.* è dedicata l'ultima risposta:

9ª - « Utrum dicta et gesta, quae a Marco iuxta Petri praedicationem *accurate et quasi graphice enarrantur,* et a Luca,

assecuto omnia a principio diligenter per testes fide plane dignos quippe *qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis (Lc.* 1, 2-3), *sincerissime* exponuntur, *plenam sibi eam fidem historicam iure vindicent quam eisdem semper praestitit Ecclesia...?*

Resp.: Affirmative ».

Della stessa data (26 giugno 1912), sono le sue risposte della PCB circa « la questione sinottica »: nella prima, l'esegeta cattolico « servatis quae iuxta praecedenter statuta (le risposte precedenti, su *Mt.* e *Mt. - Lc.)* omnino servanda sunt », è spronato alla libera ricerca di una soluzione; nella seconda, l'ipotesi delle due fonti è dichiarata in netto contrasto con i punti stabiliti nelle precedenti risposte e pertanto all'esegeta cattolico non è lecito sostenerla.

Il testo di questa 2ª risposta è istruttivo:

« Utrum ea quae superius statuta sunt, ii servare censeri debeant, qui nullo fulti traditionis testimonio nec historico argumento, facile amplectuntur hypothesim vulgo *duorum fontium* nuncupatam, quae compositionem Evangelii graeci Matthaei et Evangelii Lucae ex eorum potissimum dependentia ab Evangelio Marci et a collectione sic dicta sermonum Domini contendit explicative; ac proinde eam libere propugnare valeant?

Resp.: Negative ad utramque partem ».

La *Formgeschichte* erede del sociologismo del Durkheim, di questa « metafisica» fantastica e bislacca della « coscienza collettiva », è in palese opposizione con i dati storicamente certi e insegnati dalla Chiesa: s. Matteo, veramente autore del 1° evangelo; l'evangelo *Mt-greco* è identico all'originale aramaico; lo stesso si dica di s. Marco, s. Luca, s. Giovanni.

Leon-Dufour giudica severamente « la teoria delle due fonti » e si meraviglia del tempo e dello spazio del suo dominio in campo « critico », nonchè del fascino da essa esercitato fra autori cattolici: tale teoria non aveva alcun fondamento. Un autore, lo scorso anno, richiamata questa giusta severità di giudizio, rimproverava al P. suddetto il suo entusiasmo per la *Formgeschichte,* la quale, come vedremo, è già passata di moda, ed è stata già giudicata ancor più severamente (cf. G. Dotado, op. cit., p. 10 s.).

Per ora, basti qui notare che la *Formgeschichte* poteva essere dichiarata senza ambagi in opposizione ai dati storici fissati dal Magistero, come era stato fatto nel 1912 per l'ipotesi delle due fonti (8).

Per il 4° evangelo, la PCB (29 maggio 1907) era già intervenuta:

1ª - L'apostolo s. Giovanni è il vero autore del IV evangelo; sono addotti, come per Mt. argomenti teologici e storici; 3ª si tratta di opera veramente e strettamente storica:

« Utrum, non obstante praxi quae a primis temporibus in universa Ecclesia constantissime viguit arguendi ex quarto Evangelio tamquam ex documento proprie historico, considerata nihilominus indole peculiari eiusdem Evangelii, et intentione auctoris manifesta illustrandi et vindicandi Christi divinitatem ex ipsis factis et sermonibus Domini, dici possit facta narrata in quarto Evangelio esse totaliter vel ex parte conficta ad hoc ut sint allegoriae vel symbola doctrinalia, sermones vero Domini non proprie et vere esse ipsius Domini sermones, sed compositiones theologicas scriptoris, licet in ore Domini positas?

Resp.: Negative ».

Per l'esposizione e la giustificazione o dimostrazione storica dei vari punti precisati dalla PCB, il lettore oltre ai « buoni manuali », può vedere ad es. l'introduzione che il compianto don Giuseppe Ricciotti premette alla sua *Vita di Gesù;* o il classico libro di L. De Grandmaison, *Jésus Christ,* nei due volumi dell'originale; nella trad. it. che la Morcelliana ha pubblicato in un sol volume, sono eliminate le note. Chi ne ha la possibilità, legga le quattro grandiose introduzioni premesse dal grande e giustamente famoso M. J. Lagrange ai quattro Evangeli (collezione *Etudes Bibliques).*

Ma non c'è da cercare: *tutti* gli autori cattolici, nei *Dizionari* di vario tipo, nelle collezioni esegetiche minori: *Verbum salutis* (trad. it., ed. Studium, ottimi i quattro evangeli), *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer), fino a *La Sagrada Escritura* - Nuovo Testamento, ad opera dei prof. della Compagnia di Gesù, sotto la direzione di S. Leal (BAC) Madrid 1961-62, fino alla *Vita di Gesù* del P. A. Fernández (ed. Poligrafico dello Stato, 2ª ed.) Roma 1962, espongono e confermano la stessa dottrina.

Solo con il tentativo di immettere la *Formgeschichte* nel campo cattolico si incomincia a parlare di « comunità primitiva » di « redattori » e non più di « autori ». (9)

Secondo tale « metodo » o sistema, (metodo morfo-critico, o della Formgeschichte) « le narrazioni evangeliche sarebbero una elaborazione della primitiva comunità cristiana; elaborazione d'indole religiosa popolare che ha conservato qua e là alcuni elementi di oggettività storica, benché oggi sia praticamen-

te assai difficile (per non dire impossibile) estrarre con precisione questi elementi per impiegarli in una biografia di Gesù » (D. G. Ricciotti - *Vita di Gesù Cristo,* 1941 - *Le interpretazioni razionaliste della vita di Gesù* § 217).

Ci si era fermati ai nostri Evangeli come ad opera di storia, aventi valore di fonte primitiva. Ed è questa la dottrina cattolica, di cui si faceva eco Benedetto XV nella enciclica *Spiritus Paraclitus* (15 sett. 1920; EB, nn. 444-495):

« In quos (eos intelligimus, qui rectis quidem, si intra certos quosdam fines contineantur, principiis sic abutuntur, ut fundamenta veritatis Bibliorum labefactent...) Hieronymus, si adhuc viveret, utique acerrima illa sermonis sui tela coniiceret, quod, sensu et iudicio Ecclesiae pothabito, nimis facile ad citationes, quas vocant implicitas, vel ad narrationes specie tenus historicas confugiunt...

Iam quid de iis sentiendum, qui in ipsi Evangeliis exponendis, fidem illis debitam humanam minuunt, divinam avertunt? Quae enim Dominus Noster Iesus Christus dixit, quae egit, non ea censent ad nos integra atque immutata pervenisse, iis testibus, qui quae ipsi vidissent atque audivissent, religiose perscripserint, sed... partim ex Evangelistis prodiisse, qui multa ipsimet excogitarint atque addiderint, partim e narratione fidelium alterius aetatis esse congesta...

Haud ita Hieronymus, Augustinus et ceteri Ecclesiae Doctores historicam Evangeliorum fidem intellexerunt...» (n. 461 s.)

Ed invece: « bisogna capire, alfine, — afferma il sistema suddetto —, che la realtà è del tutto diversa. Gli evangelisti sono più redattori che autori. Separati dal tempo di Gesù da più di trenta anni, essi non hanno alcuna conoscenza diretta di ciò che raccontano ». Il piano organico, cronologico e topografico, da essi proposto, è soltanto un raggruppamento artificiale, gettato così alla buona o secondo qualche schema prefisso, in ogni caso senza alcun valore oggettivo.

Preesistevano narrazioni, pericopi staccate, brevi, anche brevissime, create dalla «comunità primitiva», per esigenze di predicazione e di culto, mentre si aspettava imminente la fine del mondo, e pertanto senza preoccupazione alcuna di carattere storico. Tale tradizione popolare, che come tutte le tradizioni del genere, fu formata dall'anima popolare, secondo le esigenze ambientali, veniva trasmessa da numerosi intermediari anonimi e sotto forma di innumerevoli frammenti...

I tre Evangeli sinottici sarebbero la ricucitura di queste foglie sparse...

Questo metodo, che sembrava a prima vista originale e scientifico, si appalesa artificiale e soggettivo, appena lo si vuole applicare nelle sue formulazioni... Come succede in genere per i sistemi critici, ci troviamo di fronte ad un complesso di affermazioni, di analisi, che partono da alcune premesse-base, ritenute come vere, ma indimostrate; si tratta di presupposti, di postulati che all'esame si rivelano tutti inconsistenti e nettamente contrari alla realtà.

Ne abbiamo dato l'esemplificazione documentata in *Settimana del Clero* del 22 e 29 novembre 1959: *La Critica e gli Evangeli.* E concludevamo: « I sistemi "critici" sorgono, vivono una vita più o meno breve, più o meno tormentata, per essere quindi sostituiti da altri (come sta succedendo per lo stesso metodo della storia delle forme). E' un errore di metodo e di « buon senso » appoggiarsi ad uno di essi, sia pure il più recente, e sacrificargli così alla leggera, qualcuno di quei dati positivi che han resistito a tanti attacchi e che *soli,* corroborati dalla critica interna, ci permettono di affermare, di difendere la storicità dei fatti evangelici, anche soprannaturali, e la esatta rispondenza dell'insegnamento evangelico con le sentenze e l'insegnamento di Gesù Nostro Signore.

Autori dei nostri quattro Evangeli sono Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Autore del "lieto annunzio", dell'Evangelo, è Gesù stesso, il Rivelatore per eccellenza ».

E' questo il metodo ripreso da alcuni cattolici, nell'insegnamento da circa una diecina di anni, e in questi tre ultimi anni anche in pubbliche conferenze e in pubblicazioni sugli Evangeli sinottici (ci riferiamo particolarmente all'Italia).

Ecco qualche esemplificazione.

1. In una *Introduzione alla Bibbia* (vol. IV: I Vangeli) apparsa nel 1959, tutta pervasa del "nuovo" sistema, il § 7 (p. 62-65) tratta de « *I Vangeli e la critica non cattolica* », senza cenno al metodo suddetto; se ne parla quindi nel paragrafo successivo: « Il metodo della storia delle forme » (p. 66-71), dando al lettore l'impressione che tale metodo non faccia parte della « critica non cattolica ». Inoltre, questo secondo paragrafo termina con una citazione di una frase della enciclica *Divino Afflante Spiritu (EB,* n. 560 e non 561), che secondo la mente dello scrittore farebbe un dovere all'esegeta cattolico di adoperare nell'esegesi degli Evangeli il metodo della storia delle forme!

2. Si è arrivati a scrivere e a proporre quanto segue:

« Ai nostri giorni, più profondamente sono stati conosciuti e la maniera in cui sorsero gli Evangeli e i modi di dire che in quel tempo erano comunemente in uso e quello che gli scrittori antichi vollero esprimere con essi.

Da ciò risultarono più accurati e l'argomentazione con cui viene stabilita la fede storica degli Evangeli e l'interpretazione del modo di narrare degli Evangeli. Ed è stato elaborato un metodo (quello su descritto) che offre fondata speranza di poter risolvere adesso più facilmente e più solidamente che non nel passato, le questioni difficili e complesse, che attingono la stessa sostanza.

La Chiesa affidi all'esegeta il compito di stabilire quale sia il genere di storia (tra i vari generi da lui elencati) che compete sia agli interi Evangeli sia a ciascuna loro pericope in particolare ».

3. In una rivista destinata al clero (*Rivista Biblica*), alle suore, ai laici colti, nel 1960, potevamo leggere:

« Poste queste premesse, l'Autore *(il cui pensiero l'articolista fa suo)* espone alcune considerazioni sul modo di costituire una teologia del Nuovo Testamento. Egli afferma che, contrariamente all'opinione di alcuni, il primo capitolo della teologia del N. T. non dovrà essere la "storia di Gesù".

Tale storia è impossibile a farsi. Il Gesù del N. T. non è il Gesù storico, perchè gli scritti del N. T. non sono scritti storici, ma testimonianze di fede.

Se si volesse scrivere una "storia" di Gesù, facendo astrazione degli elementi di interpretazione che colorano ciascuno degli scritti del N. T., si avrebbe ben poca cosa ».

Fu questa la ragione del *Monitum* emesso dal S. Offizio il 20 giugno 1961. Esso parla di « *autentica verità storica e obiettiva* » della Sacra Scrittura; rileva e sottolinea in particolare l'autentica verità storica e obiettiva *dei detti e dei fatti del Cristo Gesù*, cioè la storicità assoluta, piena dei quattro Santi Evangeli, della quale ora parleremo.

Mons. E. Galbiati, nello scritto su ricordato, scrive (p. 252): « Si noti bene che la Costituzione conciliare riafferma bensì la convinzione tradizionale sull'identità degli autori ed anche sull'ordine cronologico dei quattro Vangeli, ma non intende definire in modo particolare questo punto, altrimenti lo avrebbe fatto intendere più chiaramente ».

La Costituzione, ci sembra, adopera un linguaggio chiarissimo:

« Quattuor Evangelia originem apostolicam habere *Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet* ». E' *l'insegnamento perenne* della Chiesa, la quale in questo suo « munus » indeclinabile e primario, è assistita dallo Spirito Santo, *è infallibile.* E' la dottrina del Magistero. Forse l'autore (se ben comprendiamo) pone una premessa, quasi un alibi, per potere affermare poi a p. 260: « Il lavoro degli evangelisti fu anzitutto redazionale ».

No; il Concilio Vaticano II, riaffermando la dottrina già formulata nelle risposte della PCB (1911, 1912 e 1907) parla di veri autori, veri scrittori; due apostoli e due loro discepoli e collaboratori Marco e Luca.

Non redattori, ma autori.

D'altra parte, ed è qui l'illogicità dei cattolici, per i fautori della *Formgeschichte,* gli evangeli risalgono alla comunità primitiva; gli evangelisti non c'entrano; un ignoto è il redattore del nostro Mt.-greco; Marco - Luca hanno soltanto raccolto i racconti vaganti, magari aumentando la confusione nel disporli gli uni accanto agli altri, e magari attribuendo loro altro senso.

Parlare invece di Matteo apostolo, di Giovanni apostolo, di Marco fin da fanciullo strettamente legato a Pietro, e poi affermare che per scrivere di Gesù essi si sono rivolti alla comunità, per riferire quanto essa narrava, è una palese contraddizione che rasenta l'assurdità.

Léon-Dufour negava apertamente, prima del Concilio, l'identità di Mt-aramaico con Mt-greco:

« Mc. et Lc. ne sont pas des témoins directs, et leur rattachemente à Pierre et à Paul ne suffit pas à garantir littérairement leur témoignage; Mt. enfin ne nous parvient qu'à travers une refonte de l'ouvrage de l'Apôtre Matthieu.

« Certes il ne faut pas négliger les arguments pris dans la tradition, mais une justification de l'historicité des évangeles doit pouvoir s'appuyer en dernier lieu sur la critique interne des documents ».

(Egli crede di trovarsi dinanzi ad una raccolta più o meno disordinata di « foglie sparse », o di « tradizioni » dalla provenienza eterogenea, che aspettano gli indovini, pronti con la « critica interna » a fissarne possibilmente o probabilmente, a secondo della modestia, la provenienza: la comunità, il gruppo in cui sorse forse per generazione spontanea, le vie attraversate, le trasformazioni subite, fino alle mani del redattore).

« Or peut-on qualifier les évangélistes Mt. Mc. Lc. de témoins, au sens que requiert aujourd'hui une étude de critique historique?

« Les sutures par lequelles ils ont assemblé leurs matériaux sont manifestes et permettent de remonter à un stade présynoptique. A ce stade les "auteurs" peuvent-ils être dits responsables de matériaux qui ont eu une existence littéraire indépendante? Qui, en ce sens qu'ils ont éprouvé la solidité de la tradition acceptée; non, en ce sens qu'ils ne se situent pas audessus de l'Eglise qui la trasmet ».

Qui un altro assurdo; si parla della Chiesa quasi in contrasto, in posizione di dominio in rapporto ai suoi fondatori e reggitori.

Sebbene non apostolo, (uno dei dodici, per intenderci), Marco è collaboratore e « figlio diletto » di Pietro, e ancora collaboratore di Paolo nella predicazione dell'Evangelo.

E cosa sarebbe questa Chiesa che si erge nelle righe del P. X. Léon-Dufour, come ritorna insistente nelle pagine di Giorgio Tyrrel, ad es. *Il Papa e il modernismo*, trad. it., Roma (ed. Voghera) 1912? Una Chiesa "democratica" forse, il cui capo, s. Pietro, il Papa, deve solo esprimere « il sentimento religioso », la tradizione? (10)

« Doctrina et facta Iesu nedum communitati debeantur, communitati potius ortum dederunt », osserva G. Dorado, op. cit. p. 17 che rimanda in nota alle monografie J. Chaine, *Valeur historique des Evangiles*, Paris 1941; *J. Michl, Die Evangelien: Geschichte oder Legende?*, Regensburg 1940. A p. 10 s. lo stesso autore aveva citato brani espressivi di J. Lebreton, L. De Grandmaison, F. M. Braun, E. Florit, L. S. Mc Ginley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives*, Maryland 1944 ecc.

A prescindere del carattere « provvisorio » e divulgativo sia di questa *Introduction* sia del volume del P. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, édition du Seuil, Paris 1963, (11) ci troviamo cioè in presenza di affermazioni senza i relativi argomenti che le giustifichino — vorremmo che il lettore *percepisca* quanto siano ingiustificati i dubbi « critici » sul valore della testimonianza di Marco e di Luca.

« La madre di Marco (*Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, [1967], coll. 711-724), forse già vedova, aveva messo a disposizione della Chiesa primitiva la sua signorile dimora. Pietro vi era ben noto, se Rode, la portinaia, ne riconosce immediatamente la voce (*Act.* 12, 11-17) ».

Alcuni studiosi ritengono molto probabile che nella stessa casa Gesù abbia celebrato l'ultima Cena e gli Apostoli con Maria SS. vi abbiano atteso la discesa dello Spirito Santo. Forse alla famiglia di Marco, apparteneva anche il Getsemani; fatto

che si può dedurre con qualche probabilità dall'episodio *Mc.* 14, 51 s. « un giovanetto *(neanìscos)* seguiva Gesù avvolto soltanto in un lenzuolo, cercarono di afferrarlo ma egli sfuggì loro, nudo, lasciando il lenzuolo nelle loro mani ». Secondo ottimi critici, questa è la pennellata che svela l'autore: il giovane è Marco, che in quella notte si trovava a dormire nella casetta del campo del Getsemani; svegliato dai rumori della masnada e dei soldati che catturavano Gesù, era corso a vedere, gettandosi il solo lenzuolo addosso.

La casa di Maria dopo la Pentecoste divenne probabilmente la dimora abituale di s. Pietro. E uno dei primi battezzati da lui fu Marco: in tal senso appunto lo chiama « mio figlio » (I *Pt.* 5, 13).

Nel 44 ca. quando Barnaba e Saulo vennero in Antiochia per l'obolo a Gerusalemme furono ospiti della casa di Marco. Questi era « cugino » o nipote *(anepsiòs, Col.* 4, 19) di Giuseppe Barnaba. I due apostoli al ritorno condussero Marco con loro ad Antiochia come aiuto nell'apostolato *(Act.* 12, 25). Allorché da Antiochia Barnaba e Saulo partirono, per il loro viaggio missionario (a. 45 cs.) avevano con loro Giovanni *(upereten: Act.* 13, 5) utilissimo strumento per la loro opera apostolica di evangelizzatori.

Alla fine di questo primo viaggio, Paolo e Barnaba, nel 49, salgono a Gerusalemme per difendere la libertà dei Gentili convertiti. Anche questa volta senza dubbio si fermarono in casa di Marco, e questi apprese le fortunose vicende di Paolo in particolare, dal momento che li aveva lasciati.

Ritornò con loro ad Antiochia; subito dopo Barnaba per il secondo viaggio apostolico volle prendere con sé Marco *(Act.* 15, 37). Paolo non volle e si divisero: Barnaba con Marco ritornò a Cipro (*Act.* 15, 35-40).

Nel 61 ca. Marco è di nuovo con Paolo; questi scrivendo ai *Col.* (4, 10 s.) e a Filemone (24) raccomanda di accogliere Marco che è tra i suoi coadiutori di stirpe giudaica. Più tardi ancora, nella 2ª prigionia a Roma, poco prima del martirio, s. Paolo scrive a Timoteo (II *Tim.* 4, 11) di venire da lui e di condurre con sè Marco « strumento utilissimo per l'apostolato ». Se tale circostanza si realizzò, Marco fu presente al martirio di Paolo. D'altra parte s. Pietro (1ª sua lettera, scritta da Roma verso il 60) salutava i cristiani «del Ponto, Galizia, Cappadocia Asia, Bitinia » a nome di Marco. Questi era dunque a Roma col principe degli Apostoli; e dal saluto dovremmo dedurre che Marco fosse conosciuto dai cristiani destinatari della lettera.

Ma non si riescono a stabilire gli itinerari di Marco dal 50 ca. al 60.

La tradizione ecclesiastica conferma gli stretti rapporti di apostolato di Marco con Pietro. Papia (in Eus., H. E. III, 39: P. G. 20, 300) lo dice *ermeneutès* Pètru.

Marco non ha visto il Signore, nè inteso i suoi discorsi (Papia, Eusebio: Girolamo).

I dati della tradizione antichissima (Papia 130 ca.) ecc. confermati dall'esame intenso, danno come autore del 2° evangelo Marco, eco fedele della catechesi di Pietro, direi quasi « stenografo » del principe degli Apostoli, per la comunità cristiana di Roma (cf. Lagrange, pp. XVI - XXXII, Uricchio-Stano, pp. 1-42).

« Come fu collaboratore di Pietro nella predicazione dell'Evangelo, così ne fu pure l'interprete e il portavoce autorizzato nella stesura del medesimo e ci ha per mezzo di esso trasmesso la catechesi del principe degli Apostoli, tale quale egli la predicava ai primi cristiani, specialmente della Chiesa di Roma » (Vaccari).

« Unanimi i critici riconoscono in Marco il narratore popolare per eccellenza. Il 2° Evangelo è — potremmo dire — come un rivo d'acqua limpida che sgorga dalla sorgente, corre libero e veloce, senza attardarsi, come ansioso di giungere alla meta ».

« Qual piano si propone Marco nello scrivere il suo Evangelo, così spontaneo, così diverso dagli altri? Nessuno, se si intende parlare di un piano vero e proprio, personale. Marco volle mettere per iscritto la Buona Novella e la trovò come stereotipata nella narrazione di Pietro; egli scrisse quel che aveva udito da Pietro (è il senso dell'*ermeneutes* datogli da Papia). Se, per conseguenza, un piano presiedette alla composizione dell'Evangelo esso non fu di Marco, ma di Pietro; questi impartiva i suoi insegnamenti conforme all'utilità degli uditori, non come uno che fa una storia propriamente detta dei *lòghia* (cioè dei detti e dei fatti) del Signore ».

Marco dunque si limitò a fissare per iscritto la narrazione di Pietro; non elaborò il suo materiale, adattandolo a uno schema personale; non intese esporre una *sua* teologia.

Comprendiamo così Papia: Marco non scrisse con ordine; cioè non dispose il materiale con un ordine logico, come fa *Mt.* non si preoccupò dell'ordine cronologico come fa *Lc.* (1, 1-4). Marco è semplice ed immediato, con la rudezza dell'arte popolare (J. Wellhausen); con la sua singolare freschezza, la sua vivace originalità (Huby).

Ha il dono di animare i suoi personaggi, di farli passare innanzi a noi in vivissimi quadri. Marco racconta al modo delle persone semplici, della gente del popolo, quando hanno il dono di vedere le cose; coglie i particolari pittoreschi. Sembra seguire gli avvicendamenti come se si svolgessero sotto i suoi occhi, invece di disporre le sue narrazioni da uomo che domini i suoi ricordi... Marco ci ha tramandato i ricordi di un testimone oculare, la narrazione di Pietro, come egli la raccolse dalle labbra dell'Apostolo.

Come spesso accade ai pescatori, abituati a spiare i più piccoli segni della presenza del pesce. Pietro sapeva « vedere »... atto ad osservare i dettagli plastici di una scena: « la città era assembrata alla porta » 1, 33; « Egli stava a poppa con la destra poggiata sopra un cuscino » 4, 38 ecc.

Raccontando la storia di Cristo egli la viveva di nuovo... Sotto l'influenza di quella realtà vissuta, Pietro riproduceva senza sforzo e forse senza volerlo, lo svolgimento storico del ministero di Gesù con i suoi punti salienti: un primo periodo di libera predicazione in Galilea, tra l'entusiamo popolare; il nascere e il crescere dell'ostilità dei farisei; la costituzione di un gruppo più intimo di discepoli e l'insegnamento particolare dato ad essi; i viaggi che gli permettono di sfuggire ai nemici e di proseguire la formazione degli apostoli; la crisi messianica a Gerusalemme e il suo scioglimento.

Ben si comprende il fascino prodotto da *Mc.* sui critici e gli esegeti moderni: cf. M. J. Lagrange, rist., Parigi 1947; V. Tylor, Londra 1952; J. Huby (trad. it.) Roma 1958; A. Vaccari, *La S. Bibbia,* Firenze 1961, pp. 1837-1840; F. Spadafora, *Saggi di critica e di esegesi biblica,* (Lateranum XXVIII, 1 - 4), Roma 1962, pp. 139-201; F. Uricchio - G. Stano, Torino-Roma 1966, (con bibl. pp. 134-161).

Per Luca, basti quanto egli stesso scrive nel suo prologo. Lo vedremo più giù esaminando i due brani (C.F.) in cui il Concilio fa esplicito riferimento ad esso.

Non bisogna lasciarsi impressionare dalle frasi generiche, tanto più categoriche quanto più generiche; nè lasciarsi impressionare dalla moda, dal nome, dalle sigle. Per esseri ragionevoli ciò che conta sono *gli argomenti* adotti per ciascuna affermazione.

C. — Il valore storico, la storicità degli Evangeli.

Il P. Giovanni Caprile ne *La Civiltà Cattolica* (5 febb. 1966, p. 228 s.: *Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione)* illustra l'intervento di S. S. Paolo VI.

« Il terzo emendamento apportato *in extremis* al testo della costituzione dogmatica sulla rivelazione (cap. V, n. 19) riguarda un altro punto molto delicato (12): *quello della storicità dei Vangeli.* Ecco il confronto fra i due testi:

Testo emendato	**Testo definitivo**
« *Evangeliorum indoles historica,* Sancta Mater Ecclesia firmiter et costantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia vere tradere quae Iesus, Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse et fecit et docuit.	« Sancta Mater Ecclesia firmiter et costantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, "quorum historicitatem incunctanter affirmat", fideliter tradere quae Iesus, Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit, usque in die qua assumptus est.
« ...Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt... ita semper "ut vera et sincera" de Iesu nobis communicarent » (19).	« ...Auctores autem sacri, quattuor Evangelia conscripserunt... ita semper ut vera et sincera de Iesu nobis communicarent ».

« Nelle votazioni del 22 settembre 1965 (continua il P. Caprile), il n. 19 riportò, fra tutti, il numero più alto di *non placet:* 61; mentre l'intero Cap. V, nel suo insieme, assommò 313 *placet iuxta modum.* Le più numerose proposte di emendamento riguardavano appunto il n. 19, verso la fine, là dove si diceva *"ut vera et sincera".*

« L'espressione era ritenuta insufficiente: *vera = anche una cosa non reale, che l'autore intendesse asserire;* la *sincerità* denota solo l'assenza di dolo in una narrazione che, per sè, potrebbe essere perfino fantastica. In altre parole, secondo questi Padri, non si affermava *inequivocabilmente* il carattere storico dei Vangeli.

« Anche in questo caso, la Commissione nicchiava e si rifiutava di mutare il testo. Il S. Padre invece già divisava doversi di nuovo far presente alla Commissione la necessità di riesaminare quel punto del testo, sembrando insufficienti le sole affermazioni di esso, giacchè, nonostante tutte le spiegazioni, la parola *"sincera"* avrebbe potuto essere interpretata con qualche indeterminatezza (sincerità può attribuirsi soggettivamente, ad ogni onesto), mentre quando si dice *che un racconto è degno di fede storica,* ben altro valore, più preciso ed esplicito, si attribuisce alla sua testimonianza.

« Il 17 ottobre il Papa fece preparare la lettera a cui s'è più volte accennato, chiedendo che la veridicità storica dei Vangeli fosse espressamente difesa mediante la formula: *"vera seu historica fide digna"*» invece dell'altra *"vera et sincera"*. "Sembra infatti — si leggeva nella lettera suddetta — che la prima *non garantiva la storicità reale dei Vangeli;* e su questo punto, com'è ovvio, il Santo Padre *non potrebbe approvare una formula che lasciasse dubitare della storicità di questi santissimi Libri"* ».

« Nella riunione della Commissione, il 19 ottobre,.... a riaffermare senza equivoci la storicità dei Vangeli, alla cui luce, quindi, avrebbero dovuto anche intendersi il *"vera et sincera"*, si proponeva di inserire nello stesso paragrafo, ma poco più sopra, una chiara attestazione in proposito ». E così si ebbe il testo definitivo. Evidentemente i fatti, rilevati dal P. Caprile, l'intervento del S. Padre e il suo tenore in particolare, concorrono a illuminare il senso preciso e l'importanza decisiva del testo conciliare nel n. 19, sulla storicità degli Evangeli.

Nelle pagine precedenti abbiamo riportato i testi della PCB e della Enciclica *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, su questo punto basilare della fede cattolica.

« El valor historico de los evangelos sinopticos, ademas de ser claramente cierto para el critico, es para el catolico *una verdad de fe divina y catolica* recalcada por la tradicion *el magistério ordinario* y el comportamento cotidiano de la Iglesia, que ha utilizado sempre los evangelios presuponiéndolos historicos ». Francisco De B. Vizmanos, S.J. - Ignacio Rindor S.J., *Teologia Fundamental para seglares,* Madrid (BAC, 229), 1963, p. 297 ss.

« Nella prima parte del n. 19 — scrive Mons. Galbiati (12) — la Costituzione espone il concetto di "storicità" dei Vangeli e vi insiste con insolita energia.

« La Costituzione conciliare *afferma con tutta chiarezza che Gesù operò e insegnò 'nella realtà'* ('reapse': meno chiara la traduzione 'effettivamente') *quanto i Vangeli narrano di lui* e che tale narrazione è fedele. Veramente in questa spiegazione ho capovolto il punto di vista del testo conciliare, il quale parte dalla *narrazione evangelica, per affermare la sua conformità* (la sua esatta rispondenza) *a quanto Gesù 'nella realtà' fece e insegnò.* Gli è che questa realtà sul piano della storia ci è nota quasi solo perchè i Vangeli la riferiscono.

« Così è chiara la posta che è in gioco: per la fede cristiana è di estrema, unica importanza che Gesù abbia realmente fatto *e detto quello* che di lui narrano i Vangeli.

« Giustamente dunque la Costituzione si riallaccia all'insegnamento costante *ed afferma senza esitazione alcuna il carattere storico dei Vangeli.* In questa affermazione appositamente si cita la frase degli Atti 1, 2: "fino al giorno in cui fu assunto in cielo", includendo così le apparizioni di Gesù risorto, con tutto il loro peso per l'apologetica e la teologia ».

Quanto poi Mons. Galbiati scrive, a proposito dell'inciso « i Vangeli trasmettono fedelmente quanto Gesù realmente operò e insegnò *per la loro salvezza* » è completamente fuori fase; le deduzioni che vuol trarre ci appaiono infondate ed erronee.

Ne abbiamo discusso in questa stessa rivista, nel 1° fasc., ott. 1966, parlando dell'inciso « *salutis nostrae causa* », a proposito dell'inerranza assoluta della S. Scrittura.

Anche allora c'è stato l'intervento del S. Padre e non si possono seguire interpretazioni in opposizione con il pensiero espresso dal Sommo Pontefice.

« Ciò che è di estrema importanza — scrive il Galbiati, p. 254 — per la fede cristiana è tutto quanto riguarda l'aspetto salvifico delle azioni e delle parole di Gesù ».

« Come si vede qui *l'esigenza ferma e costante della storicità* non è direttamente dedotta dal concetto astratto di 'inerranza' ma dalla connessione della realtà dei fatti evangelici con le basi stesse della dottrina e fede cristiana: l'insegnamento e l'opera di Cristo Signore, il Verbo incarnato.

« Anzi, persino il concetto di "inerranza" ...è stato introdotto al n. 11 della Costituzione principalmente in funzione di ciò che è richiesto per la salvaguardia delle verità connesse più o meno direttamente, con la nostra salvezza ».

Il Concilio riafferma energicamente: « Sancta Mater Ecclesia firmiter et costantissime tenuit ac tenet... » è la solenne dichiarazione dell'insegnamento perenne della Chiesa, nel suo *munus* primario magisteriale.

Il che è molto di più di una semplice deduzione dall'inerranza. Ma non è vero che sia assente il riferimento all'inerranza. In B. infatti il Concilio ha affermato: « Quae enim Apostoli ex mandato Christi praedicaverunt, postea *divino afflante Spiritu*, in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt ». Cioè Matteo, Marco, Luca, Giovanni *scrissero sotto la divina ispirazione.* Ora l'ispirazione secondo la dottrina cattolica, è inscindibile da questa caratteristica: escludere qualsiasi errore.

Ma un libro ispirato, può essere soltanto didattico; pertanto l'inerranza non comporta l'indole storica del libro. Ecco per-

tanto la dichiarazione diretta, solenne della Chiesa, dagli inizi della sua esistenza, al Concilio Vaticano II, e al Magistero ordinario che continua, circa la storicità dei quattro nostri s. Evangeli.

Mons. Galbiati riconosce più giù: « Non è il caso di sottolineare che l'insistenza, con cui è stata richiesta una più esplicita affermazione della storicità dei Vangeli, e lo stesso intervento personale del Papa, non possono essere sottovalutati da chi ha il compito di interpretare questo punto della Costituzione conciliare non semplicemente secondo il tenore delle singole parole od espressioni, ma anche secondo l'intenzione di chi le scrisse e soprattutto dell'assemblea che le ha approvate » (p. 257). E ancora a p. 261: « L'intenzione (degli Evangelisti) mirava a far conoscere la verità o, secondo la forza della parola greca usata da Luca (1, 2-4) la "sicurezza (*asfáleia*, che non sbaglia: la certezza) delle cose che formavano l'oggetto della catechesi. Questa intenzione, che risulta chiara dai discorsi riferiti negli Atti e si può dimostrare a proposito di tanti particolari, dovrebbe essere tenuta presente sempre dall'esegeta.

« Si tratta... dei punti dove l'intenzione teologica soverchia talmente i fatti da sembrare penetrarli completamente e quasi guidarli; così avviene specialmente nelle narrazioni dell'infanzia di Gesù (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2) e in molti passi del IV Vangelo.

« Ora, secondo un'equa considerazione delle cose, se l'intenzione di narrare dei fatti reali è presente in tutto il genere letterario dei Vangeli, non è prudente nè conforme alla critica letteraria pensare che essa venga meno o si attenui in quei punti particolari ».

In realtà, già qualche tempo prima del Concilio si era arrivati, dai ferventi propagatori del criticismo a negare ogni storicità ai primi due capitoli di *Mt.* e di *Lc.* (ad es. P. Schierze S.J.; *Annunzio natalizio di Cristo*, in *Bidel und Leben* [dic. 1960], pp. 217-222), o a farne un genere « midrashico », mezzo storico, mezzo fantastico; cf. X. Léon-Dufour, S.J., nella *Introduction* già cit., II, p. 331: « Il est évidente que les details des récits de l'énfance n'ont pas la même signification historique que les détails du récit de la Passion. Mais ces détails, quels qu'ils soient, ont une valeur propre, qu'une critique hâtive pourrait méconnaître. Par eux-mêmes, détachés du contexte vivan qui les transmet, il n'ont guère de signification, insérés dedans, *ils deviennent indispensables pour saisir l'ensemble du passage.* Les récits evangéliques offrent des détails qui ont la même signification que les détails dans une parabole (non dans une allégorie): ils ne doivent pas être isolés de la leçon d'en-

semble, ils sont indispensables pour saisir la parole elle-même. Ce serait donc une erreur de négliger les details sous prétexte que le genre littéraire du passage n'est pas celui du comterendu. Ils gardent à leur place, pleine signification ».

Mons. Galbiati riconosce che non c'è posto nell'Evangelo dell'Infanzia (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2) o nel IV Evangelo per generi letterari che sminuiscono la realtà storica dei fatti narrati.

E' la dottrina perenne, ricordata espressamente, per questi punti in particolare, dalla PCB. E' la dottrina riaffermata con energia dal Concilio Vaticano II.

Non si vede pertanto come il P. Ortensio da Spinetoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, Brescia 1966, possa riproporre per questi cc. (*Mt.* 1-2; *Lc.* 1-2) il genere midrashico sia pure in condominio con quello storico.

Si legga quanto scriveva J. Leal (*La Sagrada Escritura*, N.T. - I, Madrid 1961, pp. 539-552) contro alcuni tentativi fatti contro la storicità di *Lc.* 1-2, con una argomentazione positiva, contro coloro che parlano di midrash.

D. — La catechesi, la predicazione degli Apostoli.

Stabiliti inequivocabilmente i punti certi, cioè: 1°) autori-scrittori dei quattro nostri evangeli: Matteo (e quindi, identità tra il *Mt*-aramaico e il *Mt*-greco giunto fino a noi), Marco, Luca, Giovanni; 2°) valore storico dei quattro Evangeli: essi riferiscono fedelmente quanto Gesù N.S. nella realtà disse e operò; la Costituzione parla concisamente della catechesi-predicazione, a partire dall'Ascensione, precisandone: 1° gli autori, gli apostoli; 2° il contenuto, « quae Ille (Gesù) dixerat et fecerat »; 3° sottolinea che gli apostoli proponevano i detti e i fatti di Gesù con la piena comprensione che essi ne avevano, dopo la Risurrezione e illuminati dallo Spirito Santo.

Cita *Io.* 2, 2: Ai Capi della nazione che l'interpellano per l'energica 'purificazione' del Tempio, da lui operata, scacciando venditori ecc., Gesù risponde: « Distruggerete questo tempio, ma in tre giorni lo riedificherò ». I Giudei pensarono al Tempio-edificio; e dinanzi al Sinedrio, come ai piedi della Croce, la frase vien ripetuta in tal senso, come accusa contro Gesù (*Mt.* 26, 61; 27, 40; *Mc.* 14, 58).

L'evangelista continua: « Ma egli parla del tempio ch'era il suo corpo. I discepoli si ricordarono di quanto aveva detto, quando Egli risuscitò, e credettero alla Scrittura e al detto di Gesù » (*Io.* 2, 21-22).

Come dedurre da questo testo, che i discepoli « interpreta-

vano » le parole di Gesù, nel senso che gli evangeli ci danno « l'interpretazione » che dei detti di Gesù diede la comunità primitiva?

L'evangelista prima ci dà le parole di Gesù, come le ricorda, poi, rileva con eguale esattezza e chiarezza l'incomprensione dei Giudei e degli stessi discepoli, e la percezione del senso inteso da Gesù, appena realizzato l'evento cui il Signore si riferiva: « Come Giona stette tre giorni nel seno del pesce, così il Figliol dell'Uomo starà per tre giorni, nel seno della terra ».

Niente di più preciso: sono riferite le parole di Gesù e ben distintamente viene poi aggiunta la precisazione dell'evangelista.

« E' dunque vero — scrive Mons. Galbiati (p. 259) — che gli Apostoli non hanno semplicemente riferito quanto avevano visto e udito, ma hanno reso partecipi i loro ascoltatori di quella più completa intelligenza di cui ormai godevano.

« Questo è certamente un fatto di variazione ristretto al dato primordiale ».

Se si vuole render giustizia al testo conciliare, bisogna così correggere il periodo ora citato: « E' dunque vero che gli Apostoli hanno [semplicemente] riferito quanto avevano visto e udito, [pur] rendendo partecipi i loro ascoltatori di quella più completa intelligenza di cui ormai godevano » Cf. *Io.* 21, 24; *Io.* 1, 1-3:

« Quel che era dal principio, quel che abbiamo udito, quel che abbiamo veduto con gli occhi nostri, quel che abbiamo contemplato e che le nostre mani hanno toccato della Parola della Vita (e la Vita si è manifestata e noi l'abbiamo veduta e ne rendiamo testimonianza, e vi annunziamo la Vita eterna che era presso il Padre e si è manifestata a noi), quel che dunque, abbiamo veduto e udito noi l'annunziamo anche a voi ». E' appunto l'evangelista s. Giovanni che così scrive.

E. — Alcune esemplificazioni sul modo con cui gli evangelisti hanno scritto i quattro Evangeli.

1° - Tra le molte cose, tramandate a voce o anche in scritto, essi operarono una scelta. Ed è ovvio: basti ricordare quanto è affermato nel IV Evangelo (21, 25).

2° - Altre cose han sintetizzato. Qui basti pensare ai colloqui, ai discorsi di Gesù; e ancora alle omissioni di particolari in tanti episodi che l'esegeta riesce a ricostruire con l'aiuto dei passi paralleli.

3° - Talvolta han tenuto conto dei lettori, per i quali essi

scrivevano; delle chiese alle quali l'evangelo era immediatamente diretto.

4° - Han trascurato ogni artificio letterario, per riferire così come facevano nella predicazione orale, i detti e i fatti di Gesù.

« Sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità ».

Per questo intero capoverso, la Costituzione rimanda in nota: cf. Instructio *Sancta Mater Ecclesia* della PCB: AAS 56 (1964), p. 715.

Mons. Galbiati proprio a commento di questo capoverso (E) scrive: « La seconda parte del n. 19 riassume alcuni punti della già menzionata Istruzione della Commissione Biblica, che viene esplicitamente citata (sotto il titolo *Sancta Mater Ecclesia*, dalle prime parole) e quindi implicitamente approvata anche nelle parti che non vengono riferite. E' dunque necessario ricorrere a questo documento per spiegare le espressioni alquanto concise della Costituzione conciliare » (p. 257 s.).

Praticamente, Mons. Galbiati in tutto il suo commento ha tenuto presente questa *Instructio*, cercando di spiegare il testo della Costituzione con il contenuto e lo spirito della *Instructio*.

E' del tutto evidente che bisogna rileggere ora il documento della PCB, varato (dopo reiterati tentativi, protrattisi per un anno) nel 1964, alla luce della dottrina esposta nella Costituzione, che gli è posteriore. Soltanto per il capoverso (E) ci si può richiamare alla *Instructio*, ma sempre ricordando le premesse chiare e l'intero testo della Costituzione, di cui fa parte.

La Costituzione, ripetiamo, è posteriore e pone energicamente ed inequivocabilmente i due pilastri: 1° autori-scrittori dei nostri quattro Evangeli sono realmente Matteo, Marco, Luca, Giovanni; 2° gli Evangeli riferiscono fedelmente quanto Gesù N. Signore ha detto e ha fatto.

F. — Lo scopo degli evangelisti fu « di farci conoscere la verità » delle cose insegnate nella catechesi (*Lc.* 1, 2-4).

E' quanto afferma s. Giovanni nella sua 1ª lettera nel testo che abbiamo citato: (1, 1-5) « Quel che abbiamo udito, quel che abbiam veduto con i nostri occhi... l'annunziamo anche a voi, affinchè voi pure abbiate comunione con noi e la nostra comunione è col Padre e col suo Figliuolo, Gesù Cristo... Or questo è il messaggio che abbiamo udito da lui e che vi annunziamo... ».

E la Costituzione insiste: gli Evangelisti hanno scritto con

tale intenzione, « sive ex sua propria memoria et recordatione, sive ex testimonio illorum 'qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis' (*Lc.* 1, 2-4) ».

Ed è evidente: se Matteo e Giovanni, apostoli, scrissero i rispettivi evangeli, lo fecero da testimoni oculari; Marco e Luca anch'essi hanno la loro fonte di informazione negli Apostoli già testimoni oculari e quindi divenuti « ministri della Parola », propagatori dell'Evangelo.

Matteo, Marco, Giovanni scrissero (Marco riferendo la narrazione-predicazione di Pietro) come ricordavano. E' la più antica attestazione dei Padri. S. Giustino spesso chiama gli Evangeli « *Memorabilia Apostolorum* » *apomnemonèumata tòn apostólon* (I *Apol.* 66.67; II *Apol* 11.11; *Dial. c. Tryph.* 100-107, ben 13 volte): cioè « Memorie degli Apostoli ». Come rettamente spiegava J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, p. 538 nota 1. Senza alcuna preoccupazione di carattere letterario.

Ed è in tale direzione che va studiato « Il genere letterario » degli Evangeli: cf. L. De Grandmaison, *Jésus Christ*, I, pp. 38-56; M. J. Lagrange, *Mc.*, p. CXXVIII ss.; *Mt.* p. CXXIV ss. Come scriveva, con la competenza che tutti gli riconoscono, l'acattolico A. Puech (*Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, I, Paris 1928, p. 60): « Nés dans des circostances d'une puissante originalité, nos évangiles constituent una varieté nouvelle dans la littérature générale. Aucune des formes de la littérature classique ou même de la littérature grecque populaire ne leur a servi à modèle ».

Nel celebre ed elegante prologo del suo Evangelo, s. Luca afferma che altri lo han preceduto nel narrare « res inter christianos gestas, seu facta et dicta Christi » (G. Dorado, p. 87); quasi spinto dal loro esempio anch'egli intende imitarli. Sia Luca che quanti lo han preceduto, scrissero « non perceptione propria nec scriptis praecipue fontibus innixi, sed orali traditione, praedicatione maiorum *(cathós parèdosan emìn)* et quidam eorum qui, non solum aliquod tempus cum Iesu conversati sunt, sed *qui ab initio* testes oculati fuerunt (*autòptai* = testimoni oculari) et postea praedicationis (tou lógu) ministerium susceperunt; quibus verbis Apostolos clare innuit ». (G. Dorado, *ibid.*).

« Ipse Lucas operi se accinxit, non inconsulte, sed postquam iam diu *(ànothen)* et magna diligentia *(acribòs* « con acribia ») omnia *(pàsin)* pervestigaverit ». « Luc a pris des informations aussi directes *(ànothen)*, aussi complètes *(pàsin)*, et aussi exactes que possible *(acribòs »)*. (Devoldére).

« Quae autem post hunc laborem exploravit, intendit scribere ex ordine *(catexsès)* ».

Ordine cronologico, ma soprattutto logico; cf. il nostro *Temi d'esegesi,* Rovigo 1953, p. 383-391), a proposito dell'ultima Cena:

« L'ordine cronologico è dato da *Mt. e Mc.* (istituzione della SS. Eucaristia, Gesù svela il traditore...), i quali naturalmente conoscevano meglio di qualsiasi altro i particolari di quella cena memoranda: Matteo vi era presente e Marco riferisce il vivo racconto di Pietro.

« Luca ha composto la sua narrazione su Marco e s. Paolo (I *Cor.);* e più che alla cronistoria, così cara ai moderni, spesso tanto superficiali, ha curato con la sua arte di fine narratore ellenista la essenza dell'ultima Cena, iniziata rito giudaico e terminata banchetto eucaristico del corpo e del Sangue del Redentore (vera Cena sacrificale del sacrificio del Calvario) ». (p. 391).

In realtà, è un grave sbaglio porre sulla stessa stregua *Mt.-Mc.-Lc.,* come in un solo calderone; *Mt.* è testimone oculare, come s. Giovanni; per *Mc.* valgono le note caratteristiche di « ripetitore » di Pietro, da noi sopra accennate; mentre per s. Luca il discorso è diverso. Luca infatti ha raccolto il suo materiale anche da fonti scritte precedenti.

Se l'apostolo Matteo ha scritto il suo Evangelo in aramaico, per i Giudei di Palestina, come la critica esterna e quella interna confermano, egli l'ha scritto prima di partire insieme agli altri Apostoli alla evangelizzazione delle genti; e cioè verso l'a. 40, un dieci anni dopo la morte del Cristo (13).

Per la traduzione *Mt-gr.,* bisogna non trascurare la dipendenza letterale di s. Paolo, nella I e II *Thess.* (scritte verso il 51/52) da *Mt.* 23, 24: cf. il nostro *L'Escatologia in s. Paolo,* Roma 1957, p. 71-80 (l'intero c. IV), con i riferimenti ai critici inglesi M. A. A. Kennedy, Plummer, Lighfoot, al P. J.B. Orchard (1938) e al consenso dei moderni, F. Amiot, G. Rinaldi, K. Staab, E. Cothenet.

La visuale cambia completamente. E ragionevolmente, contro gli apriorismi di un sistema ormai superato (14), presupposti come tanti dogmi, senza alcuna possibilità di dimostrazione.

Il testo del Concilio, dunque, A. sottolinea l'importanza *unica* dei s. Evangeli per la conoscenza dei fatti e dei detti di Gesù, nostro Salvatore, per il cuore stesso, dunque, della Rive-

lazione, presenta la dottrina *quam semper tenuit ac tenet Sancta Mater Ecclesia.*

B. Autori dei nostri quattro Evangeli sono Matteo, Marco, Luca, Giovanni, due Apostoli cioè *(Mt. - Giov.)* e due discepoli e collaboratori di s. Pietro e di s. Paolo; è implicitamente affermata l'identità di *Mt*-aramaico, con *Mt*-greco.

C. I quattro Evangeli — la cui storicità si afferma senza esitazione — riferiscono fedelmente quanto in realtà Gesù benedetto ha detto ed ha operato.

D. Autori della catechesi sono gli Apostoli; essi annunziano quanto Gesù ha detto ed ha fatto.

E. I suddetti Evangelisti, ispirati dallo Spirito Santo, scrissero, operando una scelta, talvolta sintetizzando, illustrando qualche espressione, sempre però in modo da non violare la nota fondamentale sancita in C.

F. Essi, infatti, riferiscono o quanto han visto, da testimoni oculari, e ricordano, o quanto (Marco) hanno inteso ripetutamente da s. Pietro, o quanto (Luca) han potuto raccogliere con paziente, lunga, illuminata e critica ricerca, dai testimoni oculari divenuti quindi predicatori delle stesse cose.

La Costituzione in tal modo ribadisce la dottrina enunciata nei decreti della PCB (1911 - 1912 - 1907), nell'Enc. *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV, nel *Monitum* del S. Offizio 1961.

---

1) Per chiarezza, abbiamo indicato con lettere progressive (A - F) i punti che, rilevati distintamente, ci aiuteranno a precisare la dottrina insegnata dal Concilio.

2) Cf. *Io.* 14, 26; 16, 13.

3) *Io.* 2, 22; 12, 16; cf. 14, 26; 16, 12-13; 7, 39.

4) Cf. Instructio *Sancta Mater Ecclesia* a P. Concilio Studiis Bibliorum provehendis edita - AAS 56 (1964), p. 715.

5) In *Rivista Biblica* 12 (1962) 354-383; dove descrive con le parole da noi riportate nel testo lo stato di disagio, di grave perplessità, per non parlare di vero *scandalo*, dei sacerdoti (e dei fedeli) dinanzi all'esegesi mutuata ai fautori della *Formgeschichte*, e di cui Mc Cool offre un tipico saggio el suo articolo!

6) Nel commento ai nn. 17-20 del c. V: *Il Nuovo Testamento;* nella *Collana Magistero Conciliare*, 3: *La cost. dogm. sulla divina Rivelazione*, edizioni Elle Di Ci, Torino 1966, pp. 247-263. La citazione è presa da p. 251. La barba non aiuta a riprendere l'equilibrio.

Il commento non sempre rispetta il pensiero e la lettera della Costituzione.

7) Una volta tanto (ed è cosa mirabile), in questi anni di « superamento », di « posizioni avanzate », di sprezzante atteggiamento verso la « dottrina comune », si sente un autore « modernizzato » rimandare ai *buoni manuali.*

Ebbene mi permetto, tra questi, di suggerire ai lettori di leggere o rileggere le pagine documentatissime, ricche e precise, che il P. Guglielmo Dorado dedica al nostro argomento nelle introduzioni ai quattro Evangeli *Praelectiones Biblicae, Novum Testamentum*, I, Introductio et commentarius in quattuor Iesu Christi Evangelia (ed. 8ª), Torino 1960, pp. 3-181.

8) E' quello che era stato proposto nella sezione preparatoria; fu detto che un "metodo" non si proibisce!!

9) Per la *Formgeschichte* e in particolare per il suo principale corifeo Rudolf Bultmann, raccomandiamo lo studio di un vero competente Brunero Gherardini, *La seconda riforma* — uomini e scuole del Protestantesimo moderno — nel II volume (Marcelliana) Brescia 1966, p. 366-496 e la *nota bibliografica* ricchissima pp. 496-510.

10) L'*Introduction à la Bible* dal cui II vol. (Deschlée, Tournai 1959), p. 322 s., ho riportato il suddetto brano, ha raccolto ed esposto se non tutte, certo buona parte delle cosiddette "novità".

11) « Cet essai n'est pas un ouvrage technique; il ne s'adresse pas immédiatement aux spécialistes. Mais, écrit par un exegète, il s'appuie sur les résultats scientifiques (risultati? e da quali premesse?; scientifici: son così definiti dai presuntuosi) récemment acquis (quando ormai in campo critico sono superati dai "risultati scientifici" di un altro sistema che s'avvia a divenire di moda). Beaucoup de ponts demeurent dans l'ordre de l'hypothèse, et la preuve ultime n'en peut être administree au lecteur; mais même si tel ou tel résultat partiel s'avérait un jour devoir nuancé l'ensemble conserverait sa valeur de synthèse, provisoire certes, mais cependant valable » p. 9.

Abbiamo dato dei saggi di questo asserire senza addurre nessuna prova, in *Palestra del clero* 9 maggio 1960, per il I volume: *« A proposito di una introduzione biblica »*.

12) Per l'inerranza della S. Scrittura, cf. *Renovatio*, ott. 1966.

13) Cf. il nostro *Temi di Esegesi*, già cit., p. 424-441 (in partic., p. 440 s.): cf. P. H. Holzmeister, *Vita S. Petri Ap.*, Paris 1936, p. 61, nota 11; Clemente Aless., *Strom.* VI, 5; Apollonius presso Eusebio, Hist. Eccl., V, 18; A. V. Harnack, *Geschichte der altechrist. Litteratur...* II, p. 243 ss.

14) Mons. Galbiati, a p. 258 del suo commento già cit., riferisce: « Lo schema presentato alla terza sessione conteneva una chiara allusione ad uno degli abusi del metodo (e cioè all'idea di Bultmann che gran parte del materiale evangelico sarebbe nata dal genio creatore della comunità cristiana primitiva) », la parentesi è del Galbiati; è mai possibile che si trattava di allusione « agli abusi » e non allo stesso metodo? Ciò che segue sembra infatti in contraddizione con quanto precede. « Ma, nella discussione un Padre conciliare (Mons. Cordeiro di Karachi) fece osservare che tale teoria era ormai sorpassata ed avrebbe fatto invecchiare il testo conciliare. Così nel testo definitivo non troviamo più nulla che si riferisca direttamente alla *Formgeschichte* ».

L'Assunzione di Maria SS. nei primi cinque secoli dell'era cristiana

di GABRIELE M. ROSCHINI

E' stato vivamente discusso (specialmente prima del 1° novembre 1950) se, nei riguardi dell'Assunzione, si possa parlare di una tradizione *esplicita* risalente all'età apostolica, o se si debba parlare, nei primi tre o quattro secoli, di una tradizione soltanto *implicita* (contenuta cioè in altre verità esplicitamente professate).

P. Otto Faller S. J., in una sua dotta dissertazione contro il P. Jugie, concludeva che, allo stato attuale degli studi, se non si poteva ancora provare l'esistenza di una tradizione esplicita riallacciantesi agli Apostoli, rimaneva tuttavia « aperta » la « possibilità di una tale tradizione esplicita », particolarmente « per il fatto che il silenzio delle fonti fino ad oggi a noi note, non è già di cinque secoli (come asseriva il P. Jugie), ma di quasi due secoli, o due secoli e mezzo dalla morte di S. Giovanni (1).

Dopo una più accurata e più profonda indagine, a noi sembra che il silenzio delle fonti a noi note, nei primi tre o quattro secoli, debba dirsi molto relativo; conseguentemente, ci sembra molto probabile (non ancora certa) una *tradizione esplicita* sull'Assunzione corporea della Vergine SS. risalente agli Apostoli.

* * *

I. - SECOLO II — Occorre distinguere — come ho già accennato — fra tradizione implicita e tradizione esplicita. La prima può dirsi certa; la seconda, invece, può dirsi solo molto probabile.

L'Assunzione può dirsi certamente *implicita* in alcuni principii esplicitamente insegnati dai Padri del secolo II, vale a dire: il principio di ricapitolazione, il principio di maternità piena di mistero e il principio di una verginità mirifica.

E' implicita, l'Assunzione, *nel principio di ricapitolazione* esplicitamente insegnato, nel secolo II, da S. Giustino (2) e da S. Ireneo (3). Da questo principio si deduce che Maria, l'opposto di Eva, riparatrice delle rovine di Eva (il peccato, e, come pena del peccato, la morte), non poteva essere travolta da quelle stesse rovine dalle quali Ella, con Cristo, doveva liberarci.

E' implicita, l'Assunzione, nei *principii di maternità piena di mistero e di una verginità mirifica* esplicitamente insegnati, nel secolo II, dai Santi Ignazio (4), Giustino (5) ed Ireneo (6). Il corpo di Maria, consacrato con misteri così alti, così trascendenti, non poteva esser preda dello sfacelo della morte. La preservazione dalla corruzione del parto reclamava la preservazione dalla corruzione della morte.

Oltre a questa tradizione implicita, si può anche parlare, con molta probabilità (non già — ripeto — con certezza) di una tradizione esplicita che si riallaccia al tempo degli Apostoli.

Dall'apocrifo o pseudoepigrafo « Transitus beatae semper Virginis Mariae » dello pseudo-Melitone di Sardi (sec. IV) veniamo a sapere che un certo Leucio Carino, eretico (il quale asserisce di aver vissuto « con gli Apostoli »), verso la metà del secolo II (7), compose un « Transito della Beata sempre Vergine Maria » (8). Tutte le leggende fiorite successivamente sul tema dell'Assunzione, non sarebbero altro che amplificazioni di questo racconto primitivo (9). In questo apocrifo primitivo l'eretico gnostico Leucio Carino mescolò tanti errori da renderlo « talmente empio, da ritenersi proibito, nella Chiesa di Dio, non solo il leggerlo, ma anche ascoltarne la lettura » (10). Il famoso « Decreto Gelasiano » appella Leucio « discepolo del diavolo » e annovera gli scritti di lui tra gli « apocrifi da non riceversi » (a causa degli errori in essi contenuti).

L'antichissimo scritto di Leucio Carino sul « Transito della Beata sempre Vergine Maria » è scomparso. Ha lasciato però alcune tracce in alcuni scritti susseguenti, ossia, nel « Transitus Mariae » dello pseudo-Melitone di Sardi (sec. IV), nella « Vita di Maria » di Epifanio Monaco (sec. IX) e nella cosiddetta « Visione » attribuita a Cirillo di Gerusalemme.

Lo pseudo Melitone, si propose di purgare dagli errori il « Transito della Beata sempre Vergine Maria » dello pseudo-Leucio Carino. La ragione fondamentale della incorruzione completa e della glorificazione del corpo della Vergine dopo la morte, è — come vedremo — la incorruzione verginale di Maria, non ostante la sua maternità: la stessa ragione fondamentale addotta da Leucio. Epifanio Monaco asserisce: « Nessuno poi mi rimproveri per il fatto che ho attinto da libri apocrifi o dagli ere-

tici (allusione evidente a Leucio): le testimonianze dei nemici infatti sono più efficaci, come asserisce Basilio il Grande (11). Descrive poi la fine della vita terrena di Maria in questi termini: « (gli Apostoli) la posero nella tomba, ossia, nel Getsemani. E dopo poco tempo, dinanzi a coloro che erano presenti, il corpo si rese invisibile ai loro sguardi » (12). Si tratta, evidentemente, di una *scomparsa miracolosa.*

Il « nucleo » primitivo comune delle narrazioni dipendenti dall'apocrifo « Transito » di Leucio Carino è costituito, evidentemente, dalla « scomparsa prodigiosa » del corpo verginale di Maria non soggetto alla corruzione della tomba (13).

Ma il più fedele — secondo il Capelle — tra gli scritti derivati dal « Transito della Beata sempre Vergine Maria » di Leucio Carino è la cosiddetta « visione » di S. Cirillo di Gerusalemme, contenuta in un antico apocrifo copto (14). Secondo questo racconto, S. Cirillo avrebbe saputo dalla Vergine, in una visione, che Lei era stata informata da Cristo suo Figlio del suo prossimo transito. Dietro la domanda di Maria, l'Apostolo Giovanni chiama Pietro e Giacomo. La Vergine li rende partecipi del messaggio ricevuto dal Figlio: « Passeranno ancora tre giorni prima che io venga da Te e trasporti l'anima tua e il tuo corpo nella mia città, la celeste Gerusalemme. E tutti i miei Santi rimarranno ammirati della gloria che io ti darò in quel luogo perché tu hai riconciliato Dio e gli Angeli di Lui con gli uomini. E ti esalterò sopra tutti i santi e comanderò ai miei Angeli di cantare sempre inni dinanzi a Te, poiché Tu fosti a loro simile nella purità e nella verginità... Non ti dar pensiero, o Madre, del tuo santo corpo, né della sorte di esso,né del luogo in cui sarà riposto... Io occulterò il tuo corpo nella terra, e nessuno riuscirà a trovare il tuo corpo nella terra, nel luogo in cui io lo riporrò, fino al giorno in cui lo risusciterò incorruttibile. E un profumo soave emanerà dal tuo corpo fino al giorno in cui lo risusciterò... ».

La Vergine allora incarica S. Pietro di mandare presto un suo servo — un certo Birro (nominato negli « Acta Joannis »: cfr. *Zahn,* ed. cit., p. 250) — a prendere la sua veste di seta. Avutala, Ella *la stende sul suolo,* prega *rivolta verso l'Oriente;* quindi *si stende sul suo giaciglio,* sempre rivolta verso l'Oriente; infine, all'arrivo di Gesù, Ella emette il suo spirito, che Gesù raccoglie in un alone di luce. Segue il corteo funebre, turbato un istante dai Giudei. Gli Apostoli si allontanano, gli assalitori si avvicinano, ma essi non vedono altro che il feretro vuoto (il corpo della Vergine era prodigiosamente scomparso), mentre un soave profumo si spande dappertutto. Si fa allora sentire una

voce che dice: « Nessuno cerchi il corpo, fino al gran giorno della parusia di Cristo » (15).

« I dettagli di questo racconto — ha rilevato l'Abate Capelle — rivelano la sua immediata dipendenza da Leucio (16). Vi è infatti un perfetto parallelismo tra la fine privilegiata della Madonna descritta nel suddetto apocrifo dello pseudo-Cirillo (a causa della verginità) e la fine privilegiata di S. Giovanni descritta negli « Atti di Giovanni » di Leucio. In questi « Atti » infatti, ecco ciò che si racconta della fine della vita terrena di S. Giovanni: « Essendosi Egli *rivolto verso l'Oriente,* rese grazie, tutto illuminato di chiarezza e disse: « Sii con me, Gesù Cristo, mio Salvatore », ed Egli scese nella tomba *ove aveva di già steso le sue vesti* e dopo averci detto: « La pace sia con voi, fratelli », rimise la sua anima nella gioia » (cfr. *Zahn,* Acta Joannis, p. 250) (17).

Si tratta — si noti bene — di una *scomparsa miracolosa* del corpo di Maria. L'Assunzione corporale perciò descritta, nel sec. IV, dallo pseudo-Melitone, non sarebbe altro che una *spiegazione* di una tale miracolosa scomparsa. La *base teologica* poi di una tale *spiegazione* è costituita dal nesso necessario tra la prodigiosa integrità verginale di Maria nella sua maternità verso Cristo e l'incorruzione fisica del suo corpo verginale. Il ragionamento era ovvio: una vergine — come Maria — mai sfiorata dalla minima corruzione, dovette sfuggire anche alla corruzione del sepolcro, conseguenza delle altre corruzioni. E' questa l'idea base, il « nucleo » primitivo, la radice della verità dell'Assunzione corporea di Maria SS.

Riassumendo: il « primo nucleo » della verità dell'Assunzione è costituito dalla *scomparsa prodigiosa* del corpo di Maria (narrata verso la metà del sec. II, da Leucio Carino), scomparsa considerata come intimamente connessa con la *perenne integrità verginale di Maria.* Fin dalla metà del sec. II perciò (circa 50 anni dalla morte di S. Giovanni) si ammetteva una scomparsa prodigiosa del corpo di Maria connessa con la sua perpetua verginità o incorruttibilità. Su questa fine della vita terrena di Maria, lo stesso Leucio Carino modellò il racconto della fine della vita terrena dell'Apostolo S. Giovanni (18).

* * *

II. - SECOLO III — Continua, in questo secolo, l'asserzione esplicita di quei principii nei quali è implicita l'asserzione dell'Assunzione di Maria SS. in anima e corpo alla gloria del Cielo; né manca l'asserzione esplicita dell'Assunzione corporea.

Insegnano esplicitamente il « principio di ricapitolazione » Tertulliano (19), Origene (20), e S. Gregorio Taumaturgo (21). Insegnano invece esplicitamente il « principio di maternità piena di mistero » e di una « verginità mirifica » Tertulliano (22), Origene (23), S. Ippolito (24) e S. Gregorio Taumaturgo (25).

Ma non manca, a quanto sembra, anche nel terzo secolo, l'asserzione esplicita dell'Assunzione corporea di Maria. Secondo lo studioso orientalista Van Lantschoot, al secolo III risalirebbero le origini dell'apocrifo « Vangelo di Bartolomeo », di cui esistono tre recensioni sahidiche: A e B (del sec. X circa) e C (del sec. XII). Nella recensione B (nella recensione A manca il foglio) si legge: « Cristo la (Maria) benedì dicendo: "Allorché tu avrai lasciato il tuo corpo, io stesso verrò verso di te con Michele e Gabriele. Noi non ti lasceremo aver paura della morte, dinanzi alla quale tutti han paura. Io ti metterò *nei luoghi dell'immortalità* e tu sarai con me nel mio regno ed io collocherò il tuo corpo sotto l'Albero della vita; il Cherubino armato di una spada di fuoco veglierà su di lui fino al giorno del mio regno" ». E nella recensione C si legge: « E allorché tu avrai lasciato il tuo corpo, io ritornerò con mio Padre, con Michele e tutti gli Angeli, e tu sarai con noi nel mio regno. E il tuo corpo, io l'affiderò ai Cherubini dalla spada di fuoco affinché veglino su di lui fino al giorno della mia parusia e del mio regno » (26). Queste espressioni sembra che debbano intendersi del corpo animato della Vergine. Così ritiene il P. Balic (27).

* * *

III. - SECOLO IV — In Oriente abbiamo la testimonianza di S. Epifanio e di Timoteo di Gerusalemme; in Occidente invece abbiamo quella di S. Ambrogio, nonché il « Transitus » latino dello pseudo-Melitone di Sardi.

S. Epifanio (nato in Giudea nel 314 e morto nel 403), nel suo « Panarion » (scritto negli anni 374-377), nell'eresia 87, tratta di due eresie mariologiche: quella degli « Antidicomarianiti » (i quali negavano la verginità di Maria dopo il parto, e perciò peccavano per difetto) e le « Colliridiane » (certe donne dell'Arabia le quali offrivano a Maria sacrifici per onorare « la Regina del Cielo », e perciò peccavano per eccesso). Nella sua lettera, il Santo dimostra come, dopo la raccomandazione di Maria a S. Giovanni (Jo. 19, 26-27), la S. Scrittura nient'altro indichi delle ulteriori vicende della vita di Maria, se Ella cioè abbia vissuto con S. Giovanni (28); e neppure la Scrittura parla del modo con cui Ella terminò la sua vita terrena. Ciò posto, S. Epifanio esprime un vero dubbio sul « modo » con cui la Vergine

passò da questa vita all'altra vita, vale a dire, « se Maria sia morta o meno, se sia stata sepolta o meno » (29).

Anche nel secondo testo (contro le « Colliridiane », adoratrici della « Regina del Cielo »), S. Epifanio ripete il suo dubbio intorno al « modo » con cui la Vergine terminò la sua vita terrena, e insieme indica la certezza del « fatto » della glorificazione corporea di Lei. Intorno alla fine della vita terrena della Vergine, S. Epifanio fa tre ipotesi: morte tranquilla con sepoltura; martirio; traslazione, senza morte, al luogo della immortalità. Orbene in tutte e tre queste ipotesi, il S. Dottore non omette di indicare la glorificazione del corpo della Vergine. Nella prima ipotesi (quella della morte e sepoltura) asserisce che « la sua dormizione è in gloria e la sua dipartita è nella castità e nella corona della verginità » (30). Nella seconda ipotesi (quella del martirio) « la sua gloria è tra i martiri, e il sacro corpo di Colei per la quale risplendette al mondo la luce, è nelle beatitudini » (31). Nella terza ipotesi (quella dell'immortalità) Maria salì alla gloria del Cielo senza passare attraverso la morte e la resurrezione (32).

Riassumendo, S. Epifanio: 1) non dubita che la fine della vita terrena di Maria sia stata piena di miracoli, ossia, non fu comune, ma portentosa; 2) lo stesso silenzio della Sacra Scrittura su tale fine è dovuto all'« eccesso del miracolo », « per non gettare nello stupore la mente umana »; 3) che anzi, suppone talmente portentosa la fine della vita terrena di Maria da ritenere come possibile più ancora, plausibile (non già certa) la traslazione immediata di Maria, in anima e corpo, alla vita immortale (senza la morte e la resurrezione); 4) egli dubita solo del « modo » con cui la Vergine lasciò la vita terrena (se morì o non morì), senza dubitare affatto della glorificazione, in anima e corpo, di Maria SS.; 5) evitò di parlare esplicitamente della tradizione assunzionistica già vigente al suo tempo, perché confutava l'eresia delle Colliridiane, le quali eccedevano nel culto della Regina del Cielo ritenendola una dea (33). La morte, infatti, è ciò che distingue, generalmente, l'uomo di Dio. La morte è il destino dell'uomo.

Sa bene però, l'insigne Vescovo di Salamina, che il termine della vita terrena di Maria « non fu ordinario », ma « pieno di prodigio, capace di gettare nello stupore la mente umana » (34). E aggiunge subito che « la Scrittura, trascendendo la capacità della mente umana, lasciò la cosa nell'incertezza (se cioé Maria perseverò immortale oppure morì) a causa di quel vaso esimio e prezioso, affinché nessuno potesse sospettare di Lei qualche cosa delle cose carnali » (35). Questa certezza dimostrata da S. Epi-

fanio relativamente al termine *portentoso* della vita di Maria, si concilia molto bene con la tradizione già chiara ed esplicita, in quel secolo e in quelli susseguenti, sull'Assunzione corporea di Maria SS.. Vi è una sola differenza tra S. Epifanio e la tradizione esistente al suo tempo e dopo di Lui: mentre infatti per S. Epifanio la morte e la resurrezione di Maria è incerta (poiché ammette che la Vergine avrebbe potuto essere assunta in Cielo senza morire e risorgere), la forma di tradizione esistente al suo tempo ed in seguito ammetteva la morte e la resurrezione.

Timoteo, prete di Gerusalemme, contemporaneo di S. Epifanio, ha lasciato un'Omelia, recitata in pubblico, per la festa dell'Hypapante (che si celebrava in Oriente nel secolo IV). Questa Omelia, come appare da indizi interni (mai, per esempio, la Vergine vien chiamata *Theotokos)* dovette essere composta, probabilissimamente, verso la fine del secolo IV o all'inizio del secolo V (prima della controversia nestoriana; fra gli eretici nomina Ario soltanto). In questa Omelia, Timoteo riferisce che alcuni, basandosi sulla profezia di Simeone, han creduto che Maria sia morta martire. Egli rigetta questa opinione: « La spada di metallo — dice Timoteo — attraversa il corpo, non divide l'anima ». Ed aggiunge: « la Vergine perciò è rimasta fino ad oggi immortale, perché Colui che abitò in Lei la trasferì nei luoghi dell'ascensione » (36), ossia, nel Paradiso celeste. Abbiamo qui una testimonianza dell'Assunzione di Maria SS., in anima e corpo, al Cielo. Una tale dottrina perciò, a Gerusalemme, nel secolo IV (37), veniva professata non già come cosa nuova, ma come comunemente nota (viene infatti asserita occasionalmente), e perciò suppone una tradizione assai antica (perlomeno risalente alla metà del sec. IV). Le parole di Timoteo, prese nel loro senso ovvio, significano che la Vergine è passata dalla terra al Cielo senza passare attraverso la morte e la resurrezione: quel « rimasta immortale fino ad oggi...» lo dice con sufficiente chiarezza (38).

In Occidente, asseriva, nel secolo IV, perlomeno in modo indiretto, l'Assunzione corporea di Maria, S. Ambrogio (+ 397). Egli è il primo, tra i Padri, a porsi il problema della resurrezione di Maria SS. e a risolverlo positivamente. Nel « De institutione Virginis », (scritto nel 391), parlando di Maria SS. ai piedi della croce, asseriva apertamente che se la Vergine fosse morta sul Calvario, insieme al Figlio, sarebbe anche risorta insieme con Lui. Ecco le sue parole: « Pendeva dalla croce il Figlio, la Madre si offriva ai colpi dei persecutori. Voleva Essa con ciò essere abbattuta prima del Figlio? Questo sentimento di una madre che rifiuta di sopravvivere al figlio, ridonda tutto a sua lode. Desiderava Ella (offrendosi ai colpi dei persecutori) di

morire col Figlio? In questo caso Ella trasaliva di gioia al pensiero di risorgere insieme con Lui, bene istruita com'era del mistero, non ignorando che Ella era la madre di Colui il quale doveva risuscitare » (39).

Da questo importantissimo testo risultano due cose: 1) Nell'ipotesi che Maria, sotto la bufera dei colpi dei persecutori, fosse morta insieme al Figlio, sarebbe risorta insieme con Lui. Ammesso dunque che la Vergine — secondo il Santo — se fosse morta sul Calvario, avrebbe avuto il diritto ad una pronta ed immediata resurrezione, è logico pensare che non avrebbe perduto un tale diritto negli anni che Lei visse dopo la tragedia del Golgota, poiché la *ragione-base* di un tale diritto rimase sempre la stessa: la divina Maternità. 2) Questa asserzione non viene presentata come un'opinione personale del santo Dottore, ma come una verità ovvia, ammessa o che può essere ammessa, senz'altro, da tutti. Manifesta, infatti, non già una sua impressione soggettiva, ma constata una cosa oggettiva, ovvia, ossia: il trasalimento di gioia di Maria dinanzi alla certezza che, se fosse morta insieme al Figlio, sarebbe risorta insieme con Lui; e adduce anche la ragione teologica fondamentale sulla quale si basa la persuasione di Maria di risorgere insieme con Cristo, vale a dire: la divina Maternità. Non ignorava, infatti, la Vergine SS.ma — come rileva il Santo — il mistero di essere Madre del Risurretturo. Tra la divina Maternità e la ipotetica risurrezione di Maria esiste un duplice nesso: fisiologico e morale. Il nesso fisiologico è fondato sulla originaria identità della carne tra il figlio e la madre, che esige l'identità della sorte. Il nesso morale, invece, è fondato sull'onore che ogni figlio deve — sia per legge naturale che positiva — alla propria madre.

Al secolo IV, a quanto sembra, risale l'apocrifo o pseudo-epigrafo « Transitus Mariae » dello pseudo-Melitone (40) (il quale si nasconde sotto il nome di Melitone Vescovo di Sardi, discepolo di S. Giovanni). Egli — cattolico — intende purgare il « Transitus » di Leucio, eretico. Le eresie che egli combatte nel suo racconto sono quelle della fine del secolo IV: l'Arianesimo e la negazione della verginità di Maria dopo il parto (cfr. cap. XII e XV). A ciò si aggiunge il fatto che, nel « Transitus » dello pseudo-Melitone, non vi è alcuna traccia di errori del quinto o del sesto secolo. La Madonna quasi sempre viene appellata « Maria », oppure la « Beata Maria » (sei volte) oppure « Santa Maria » (due volte), mai Theotokos (come viene comunemente appellata negli apocrifi posteriori al Concilio di Efeso). Solo una volta nel testo, ed un'altra volta nel prologo viene appellata « Santa Genitrice di Dio », indizio del transito dal se-

colo IV (allorché il termine « Theotokos » era già usato non raramente) al secolo V (allorché, dopo il Concilio di Efeso, divenne il termine classico per indicare Maria).

Anche la lingua latina usata nel « Transitus » dello pseudo-Melitone conviene più al secolo IV che al V e VI. Tutti gli indizi interni del « Transitus » dello pseudo-Melitone convergono verso la fine del sec. IV (41). Siccome però il testo latino è una traduzione dal greco, ne segue che il testo originale debba essere stato scritto prima, ossia, perlomeno verso la metà del secolo IV.

Ciò premesso, asseriamo che lo pseudo-Melitone, verso la metà del secolo IV, attestava la piena fede della Chiesa sull'Assunzione di Maria SS., in anima e corpo, alla gloria del Cielo.

Lo pseudo-Melitone racconta che la Vergine, in seguito alla raccomandazione di Cristo in croce (Jo. 19, 26-27), rimase con l'Apostolo prediletto S. Giovanni durante tutto il rimanente della sua vita terrena. Dopo la dispersione degli Apostoli per la predicazione del Vangelo, Maria dimorò nella casa dei parenti di S. Giovanni, che si trovava presso il Monte degli Olivi. E' là che un giorno, mentre pregava da sola ed esprimeva la brama di ricongiungersi a Gesù, le appare un Angelo e, dopo averla salutata, le consegna una palma del paradiso di Dio, tutta risplendente e le raccomanda di farla portare dinanzi al suo feretro, poiché Ella sarebbe morta fra tre giorni. Era il 22° anno dopo l'Ascensione. Scomparso l'Angelo, Maria prende i suoi abiti da festa e, con la palma in mano, va al Monte degli Olivi. Ivi prega e poi fa ritorno a casa. Ben presto arriva da Efeso l'Apostolo prediletto, ivi trasportato da una nube. Poco dopo, sulle nubi, arrivano anche gli altri Apostoli. E' presente anche S. Paolo. Giovanni li presenta tutti a Maria, la quale si mette a conversare con loro. All'ora terza del terzo giorno giunge il Signore e invita la Madre sua a partire da questo mondo « con piena fiducia ». A queste parole, la Vergine si alza, si stende sul suo giaciglio e rende l'anima a Dio. Gli Apostoli vedono allora una luce così risplendente da sorpassare la bianchezza della neve e lo splendore di qualsiasi metallo. Il Salvatore ordina agli Apostoli di seppellire Maria in un sepolcro nuovo, situato a destra della città, nel lato occidentale e di attendere ivi il suo ritorno. Quindi, dopo aver rimesso l'anima della Vergine (« la nostra santa Madre Maria ») all'arcangelo S. Michele (prefetto del paradiso e capo della nazione ebraica), il Salvatore, insieme agli Apostoli, ritorna in Cielo.

Le tre vergini fanciulle che tenevano compagnia alla Ma-

donna ne curano la salma, rivestendola, senza però vederla, e un profumo d'una soavità incomparabile emana dalla spoglia mortale. Quando tutto fu pronto, ebbero inizio i funerali. Giovanni, dinanzi al feretro, porta la palma; Pietro e Paolo trasportano il feretro con la salma: Pietro dalla parte della testa e Paolo dalla parte dei piedi. Pietro dà inizio alla salmodia con le parole: *In exitu Israel de Aegypto, alleluja!* Gli altri Apostoli proseguono il canto con una voce dolcissima. Ed ecco che al disopra del feretro si forma una corona luminosa simile al cerchio lunare. Le milizie angeliche, portate sulle nubi, fanno sentire cantici d'incomparabile dolcezza. A questo canto si raduna una moltitudine di persone (15.000) ed uno della moltitudine, un « principe dei sacerdoti », protesta e si avventa contro il feretro per rovesciarlo, ma le sue mani rimangono secche, attaccate al feretro. Gli altri della moltitudine vengono tutti accecati dagli Angeli, per cui non sono più in grado di soccorrere il malcapitato. Allora quel poveretto implora la pietà del Principe degli Apostoli, ricordandogli che aveva preso le sue difese nel Pretorio di Pilato allorché una portiera aveva cercato di calunniarlo. S. Pietro l'esorta a credere in Colui che la Vergine aveva portato nel suo seno. Il poverello crede ed è guarito. Gli dà inoltre la palma che era portata da Giovanni, ordinandogli di toccare con essa gli occhi della moltitudine dei ciechi: coloro invece che non avrebbero creduto sarebbero morti ciechi.

Giunti gli Apostoli al luogo indicato loro da Gesù, depongono la salma della Vergine nella tomba nuova, chiudono la tomba e si siedono dinanzi all'ingresso aspettando il Signore, come era stato loro ordinato. Ed ecco che « all'improvviso » Gesù discende dal Cielo con una schiera innumerevole di Angeli risplendenti e, dopo aver augurato la pace, dice agli Apostoli: « Prima di ascendere al Padre mio, io promisi che voi, i quali mi avete seguito, vi assiderete sopra dodici troni per giudicare le dodici tribù d'Israele nel giorno del rinnovamento, allorché il Figlio dell'uomo sarà assiso sul trono della sua maestà. Riguardo poi a questa Vergine, mio Padre l'ha scelta in mezzo alle tribù d'Israele perché io abitassi in Lei. Che volete dunque che io le faccia? ». Pietro e gli altri Apostoli gli rispondono: « Signore, voi avete scelto questa vostra serva perché fosse la vostra dimora immacolata; quanto a noi, vostri poveri servi, voi ci avete preso al vostro servizio... A noi, vostri servi, sembra giusto che, come voi regnate nella gloria, dopo aver trionfato della morte, così risuscitiate il corpo di vostra Madre e la conduciate con voi nella gloria del Cielo ». Il Salvatore rispon-

de: « Sia fatto secondo la vostra parola! ». E ordina a Michele di portare l'anima di santa Maria. L'Arcangelo rovescia tosto la pietra d'ingresso della tomba. « E il Signore dice: "Sorgi, amica mia e prossima mia! Non avendo tu incorso la corruzione nel concepimento di me, non incorrerai la corruzione nella tomba". E immediatamente Maria risorge dalla tomba e benedice Dio... ». « Il Signore, dopo averla baciata, la consegna agli Angeli perché la portino in Paradiso. E dice agli Apostoli: avvicinatevi! E, avvicinatisi, li bacia e dice: Pace a voi! Come dunque sono stato sempre con voi, così sarò con voi fino alla fine dei secoli. E appena pronunziate queste parole, il Signore, avvolto da una nube, sale al Cielo, e gli Angeli con Lui, portando la Beata Maria nel Paradiso di Dio » (42).

Lo pseudo-Melitone (a differenza degli apocrifi fioriti nei secoli susseguenti) ammette che la risurrezione di Maria avvenne subito dopo la sua sepoltura (non già tre giorni dopo, o anche molti giorni dopo). Nel racconto dello pseudo-Melitone vengono indicate anche quelle due verità rivelate nelle quali è contenuta, implicitamente, come in germe, la verità dell'Assunzione di Maria SS. in anima e corpo alla gloria del Cielo, vale a dire: 1) la piena unione di Cristo e di sua Madre nel trionfo sulla morte mediante la risurrezione (cap. XV); 2) l'incorruzione completa del corpo verginale di Maria, escludente la corruzione della tomba (cap. XVI).

Alla fine del secolo IV o all'inizio del secolo V, risale l'apocrifo « Liber de dormitione Deiparae » dello pseudo-Giovanni, edito dal Tischendorf (43). L'autore — sotto le mentite spoglie di « Giovanni il Teologo » (S. Giovanni Apostolo) racconta che Maria si recava spesso presso il Sepolcro del Figlio, vi bruciava l'incenso e supplicava il suo divin Figlio che fosse tornato a Lei per prendersela con Sé. Un giorno, di venerdì, l'Angelo Gabriele le annunzia il suo prossimo transito. Allora la Vergine, insieme alle tre fanciulle che la servivano, si reca a Bethlehem, ed ivi prega il Signore che le mandi Giovanni e gli altri Apostoli, sia quelli defunti che quelli ancora in vita sparsi sulla terra. Primo, sopra una nube, giunge da Efeso Giovanni e poi arrivano tutti gli altri Apostoli, parimenti sulle nubi. Vengono anche l'Evangelista Marco, da Alessandria, e l'Apostolo Paolo da Tiberia, presso Roma. Tutti, alla richiesta di Maria, espongono come e perché sono venuti. Dopo aver pregato insieme, « venne un tuono dal cielo e risuonò terribile come di carri... e s'udì la voce del Figliolo dell'uomo... ». Seguono molti miracoli. I « Sacerdoti dei Giudei » perseguitano Maria e gli Apostoli; ma lo Spirito Santo fa loro lasciare Bethlehem e li tra-

sporta sopra una nube a Gerusalemme. I Giudei assalgono la casa gerosolimitana che li raccoglie cercando di incendiarla, ma « una vampata di fuoco eruppe dal di dentro per opera di un Angelo e bruciò una moltitudine di Giudei ». Molti si convertono. Lo Spirito Santo avverte gli Apostoli che di domenica (come in altre date importanti: l'annunciazione, la nascita di Cristo, la resurrezione ecc.) Gesù sarebbe ritornato dai Cieli per il transito di Maria. E così fu. Cristo arriva circondato dagli Angeli, ed un effluvio dolce si spande sulla santa Vergine ». Il Signore le dice: « Ecco, da questo momento il tuo prezioso corpo sarà trasportato in Paradiso e l'anima tua nei cieli, nei tesori del Padre mio in trascendente splendore, dove è la pace e letizia de' santi e altre anime ». Il volto della Madre del Signore risplendé più della luce, e levatosi in piedi, benedisse con la propria mano ciascuno degli Apostoli e tutti resero gloria a Dio; e il Signore stendendo le sue mani immacolate accolse la santa e pura anima di Lei. E al dipartirsi della sua pura anima il luogo si riempì di profumo e d'indicibile luce ed ecco s'udì una voce dal cielo che diceva: « Beata tu tra le donne! » (Lc. 1, 28). E Pietro correndo, e io Giovanni e Paolo e Tommaso abbracciammo i suoi piedi preziosi, per essere santificati. I dodici Apostoli poi deposto il suo prezioso e santo corpo sulla bara, lo portarono via ». E qui viene raccontata la punizione di un giudeo — appellato Jefonia — per essersi slanciato sulla bara: « un Angelo del Signore, con invisibile potenza, tagliò con una spada di fuoco le due mani dalle spalle di lui e le fece pendere in alto per aria intorno alla bara ». Pentitosi, S. Pietro lo risana. Dopo questo prodigio « gli Apostoli trasportarono la bara e deposero il prezioso e santo corpo di Lei in Getsemani in una tomba nuova. Ed ecco un profumo squisito si diffuse dalla sacra tomba della nostra Signora, Madre di Dio. E per tre giorni s'udivano voci d'invisibili Angeli che glorificavano il Cristo, nostro Dio, nato da Lei. Finito il terzo giorno le voci non si udirono più e allora tutti riconobbero che il puro e prezioso corpo di Lei era stato trasportato in Paradiso. Trasportato che esso fu, ecco vediamo Elisabetta, la madre di S. Giovanni Battista, e Anna, la madre della (nostra) Signora, e Abramo e Isacco e Giacobbe e David, che cantavan l'alleluia e tutti i cori dei Santi, che veneravano i preziosi resti (44) della Madre del Signore. E (vediamo) un luogo raggiante di luce, di cui nulla di più splendido della sua luce. E tutto pervaso di profumo (era) quel luogo, dove era stato trasportato il prezioso e santo corpo di Lei in Paradiso. E (risonava) la melodia di quelli che inneggiavano al nato da Lei... Al veder l'improvvisa meravigliosa tra-

slazione del santo corpo di Lei, noi Apostoli glorificammo Iddio, che ci aveva mostrato i suoi portenti nella morte della Madre del nostro Signor Gesù Cristo. Per le preghiere e l'intercessione di Lei, ci sia concesso di restare tutti sotto la sua protezione, sotto il suo aiuto e sotto la sua salvaguardia in questo secolo e nel futuro... ». Secondo il P. Jugie e qualche altro, lo pseudo-Giovanni avrebbe insegnato una doppia assunzione: l'assunzione dell'anima al Cielo e l'assunzione del corpo al Paradiso terrestre (45). Secondo il P. Balic, invece, lo pseudo-Giovanni, quantunque non insegni, in modo esplicito, la risurrezione gloriosa del corpo della Vergine, l'insegna tuttavia in modo implicito. Si dice infatti in modo esplicito che il « paradiso » in cui viene trasportato il corpo della Vergine è quello stesso in cui si trovano i Patriarchi e i Profeti e tutti i « cori dei Santi ». E' quindi un luogo di vivi, non già di morti. Tra quei Santi, vivi, vi è anche la B. Vergine la quale, a differenza degli altri Santi, non deve aspettare che il corpo si unisca nuovamente all'anima. Le parole stesse di promessa di Cristo e dell'Arcangelo riguardano la persona della Vergine. In nessun luogo dell'apocrifo dello pseudo-Giovanni si asserisce che il corpo della Vergine senza vita, aspetta in Paradiso il tempo in cui si riunirà all'anima. L'autore dell'apocrifo, infatti, seguendo l'escatologia degli antichi, non dovette riuscire a comprendere come un corpo, anche glorificato, potesse essere « nei tesori del Padre », persuaso com'era che il Cielo era come un grande impero diviso in regni e provincie, al vertice del quale si trovano i « Tesori del Padre » (ossia, la SS. Trinità), mentre nelle altre parti celesti inferiori, come nell'Eden-paradiso, si trova il corpo glorificato di Maria e dove si troveranno, dopo la resurrezione finale, i corpi di tutti gli altri giusti, le anime dei quali, quasi trascendendo gli stessi corpi, si immergono, nella sommità del Cielo, nella SS. Trinità (46).

Da quanto abbiamo detto, appare evidente la falsità della asserzione del protestante Friederich Heiler: « Nei primi quattro secoli non troviamo *assolutamente* alcuna testimonianza di questa idea » (la conservazione illesa del corpo di Maria e la sua assunzione corporea) (47).

* * *

IV. - SECOLO V — Nell'operetta siriaca « Obsequia B. Virginis », viene insegnata apertamente la morte e la risurrezione di Maria SS.. Ivi infatti si racconta che gli Apostoli vegliavano per tre giorni presso la tomba di Maria. Essi discutevano con Paolo sulla dottrina autentica del Maestro: « Mentre tutti gli Apostoli

sono seduti dinanzi all'ingresso della tomba di Maria e discutono sulle parole di Paolo, nostro Signore Gesù il Messia viene dal Cielo con l'Arcangelo Michele e si siede in mezzo agli Apostoli mentre discutono sulle parole di Paolo ». Gesù saluta gli Apostoli e dà ragione a Paolo: « E dopo queste cose, Nostro Signore fece un cenno a Michele e Michele cominciò a parlare con la voce di un Angelo possente. E gli Angeli scesero su tre nubi; e il numero degli Angeli su ciascuna delle nubi era mille; e cantavano lodi dinanzi a Gesù. E Nostro Signore disse a Michele: « Fa loro addurre il corpo di Maria nelle nubi ». E quando il corpo di Maria fu portato nelle nubi, Nostro Signore ordinò alle nubi di andare verso l'ingresso del Paradiso. E quando essi furono entrati in Paradiso, il corpo di Maria fu posto sotto l'albero della vita (48); ed essi addussero l'anima di Lei e la misero nel suo corpo. E immediatamente Nostro Signore rinviò gli Angeli nei loro posti » (49).

L'Abate Capelle, dopo aver esaminato tutti gli elementi della tradizione assunzionistica, concluse all'esistenza di una *fonte comune* sia alla narrazione di S. Giovanni di Tessalonica (il quale parla della morte di Maria, ma tace della sua risurrezione) sia alla narrazione dei « Transitus » latini (i quali narrano non solo la morte, ma anche la risurrezione della Vergine). Questa fonte comune — secondo il Capelle — doveva essere molto prossima all'antico frammento siriaco che abbiamo citato, nel quale si parla della morte e della risurrezione (50).

L'intuizione del Capelle pare che abbia avuto una piena conferma nella scoperta fatta, dal P. Wenger, di un testo greco sulla Dormizione (il Vatic. gr. 1982, del sec. XI) e di una versione latina di un tale testo (contenuta nel Codice Augiensis CCXXIX, dei primi anni del sec. IX). Questi due nuovi testi affermano l'Assunzione di Maria (morte e risurrezione) « secondo le stesse scene e coi medesimi termini del frammento siriaco della fine del secolo V o dell'inizio del VI. Fra i tre testi, la parentela è evidente e costringe ad ammettere un prototipo comune che risalga almeno al secolo V » (51).

Il Codice Vaticano greco 1982 ci restituisce l'epilogo glorioso dell'apocrifo primitivo. « Il ritrovamento di questo epilogo — ne ha dedotto giustamente il P. Wenger — rende all'apocrifo il suo vero senso », ossia, il racconto non solo della morte, ma anche quello della risurrezione della S. Vergine ». S. Giovanni di Tessalonica, nel suo « Sermone sulla Dormizione della S. Vergine » (composto tra il 610 e il 630), che ha avuto un notevole influsso sull'Omiletica bizantina (e perciò sul silenzio in merito alla risurrezione di Maria SS.), amputando la narrazione del

suo epilogo (in cui si parla della risurrezione della Vergine), « non solo ha mutilato il testo, ma ha anche falsato le prospettive del racconto » (52) (tacendo la risurrezione della Vergine). Non ostante però la mutilazione del testo operata da S. Giovanni di Tessalonica e l'influsso di essa sulla Omiletica greca, la tradizione assunzionistica (morte e risurrezione) si è mantenuta inalterata nei « Transitus » latini ed in alcune Omelie greche (per es. Cosma Vestitor).

Ma occorre rilevare anche — cosa mai fatta da alcuno — la dipendenza di questi tre racconti (siriaco, greco e latino) dal testo dello pseudo-Militone (del sec. IV).

In tutti questi racconti, infatti, vi sono scene, idee, ed espressioni comuni; in tutti, gli Apostoli, si siedono dinanzi all'ingresso della tomba; in tutti, insieme agli Apostoli, è presente anche S. Paolo; in tutti, si dice che il Signore, in quell'occasione, discese dal Cielo con schiere d'Angeli; in tutti, è presente l'Angelo Michele al quale il Signore affida incarichi di primo piano; in tutti, si parla della risurrezione del corpo di Maria. E' quindi difficile non vedere fra i suddetti racconti una vera parentela e la dipendenza diretta o indiretta da una fonte primitiva comune: il « Transito della beata sempre Vergine Maria » dello pseudo-Leucio Carino (53), purgato dallo pseudo-Melitone.

Fu forse sotto l'influsso del suddetto frammento siriaco che, verso la metà del secolo V, incominciò a celebrarsi, nella Chiesa siriaca, la festa della Dormizione di Maria (morte e risurrezione). Una prova di questa asserzione l'abbiamo nell'Omelia siriaca composta da S. Giacomo di Sarug (verso il 490) sul « transito » della Madonna, per il 14 di agosto (54). Si tratta, con ogni probabilità, di un carme liturgico, composto per una festa (ossia, per il « transito » della Vergine). Per ben undici volte, infatti, si ripete « Hoc die » (« In questo giorno », « oggi »). Dei cori degli Angeli si dice: « I soci di Michele (Arcangelo)... oggi coi loro cantici di giubilo, celebrano il giorno di festa (« diem festum agunt ») e si rallegrano » (v. 131).E si conclude con queste parole: « In questo giorno tutti i morti alzano il loro capo dalle tombe, perché han visto risplendere sopra di loro una luce; han visto la morte trepidare e fuggire da loro e le porte dell'altezza aprirsi alla profondità della terra » (v. 180).

Tutto ciò non è facilmente spiegabile se non si trattasse della vera festa della « Dormizione » di Maria. Non mancano, nel carme di Giacomo di Sarug, allusioni all'Assunzione corporea della Vergine. Asserisce infatti: « Era presente quella schiera di divini profeti, e con essi gli Apostoli, gli Evangelisti e i Dot-

tori, e fanno le esequie del verginale corpo della Benedetta, perché andasse nell'Eden (in Paradiso) pieno di beatitudine divina » (55). E' stato obiettato dal P. Jugie che il « soggetto » di « andasse » (abiret) non è già il « corpo verginale », ma è la « Benedetta » (56). Ma anche se si vuol asserire che un tale « soggetto » è « la Benedetta », non si può negare che ivi si tratta del « corpo verginale » della « Benedetta », corpo che, dall'apocrifo siriaco contemporaneo di S. Giacomo di Sarug (come abbiamo già veduto) venne trasportato nel Paradiso (non già in quello terrestre, ma in quello celeste, il quale, secondo l'escatologia degli Orientali è il luogo dei giusti beati).

Una valida conferma dell'esistenza di una tale festa nella Chiesa siriaca verso la metà del sec. V si ha nell'apocrifo siriaco edito da Agnese Smith Lewis. Nella prima recensione (contenuta in un codice della fine del V o dell'inizio del VI sec.) (57) si narra che gli Apostoli, ritornando a casa dopo aver assistito all'Assunzione corporea della Vergine, stabilirono di celebrare una triplice « memoria annua » di Lei: 1) l'8 gennaio (in luogo del 6 gennaio, giorno della morte di Maria nel quale si celebrava la nascita di Cristo); 2) il 15 maggio (in cui si raccomanda alla Vergine la semina dei campi); 3) il 13 agosto, per implorare la benedizione dei frutti in via di maturazione. Quindi, nella prima commemorazione della Madonna, veniva commemorata anche la « Dormizione » di Lei, come appare chiaramente dai testi i quali asseriscono che la Vergine lasciò questo mondo il giorno stesso in cui diede alla luce il suo divin Figlio (nel giorno di Natale). Ma siccome non era conveniente celebrare la morte della Madonna in quel giorno stesso in cui diede alla luce la vita, ossia, il Salvatore, gli Apostoli — riferiscono i suddetti testi — comandarono che la commemorazione della morte della Vergine fosse celebrata il giorno seguente, ossia, il 26 dicembre (58).

Questa triplice « Memoria annua » della Madonna suppone, evidentemente, una certa evoluzione liturgica. Ciò posto, diciamo: se all'inizio del secolo VI esistevano già nella Chiesa siriaca tre feste mariane, una almeno di esse dovette esistere di già verso la metà del secolo V, dal momento che, fin da quel tempo, nella Chiesa siriaca, si aveva di già una piena fede nell'Assunzione della Vergine in anima e corpo alla gloria del Cielo (come appare dal frammento siriaco pubblicato dal Wright).

Possiamo quindi concludere che nel secolo V — logica e cronologica conseguenza dei dati che si trovano nei secoli precedenti — la fede nell'Assunzione corporea, in vari luoghi, era di già piena e completa. E da ciò è facile giudicare quanto sia

falsa l'asserzione del protestante valdese Giovanni Miegge, secondo il quale l'Assunzione della Vergine « non risale alle fonti più antiche... ma è una pura e semplice e riconosciuta leggenda del secolo VI » (59).

---

1) *Faller O.*, S. J., De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis, Romae, 1944, p. 62.

2) *S. Giustino*, Dial. c. Tryph., PG 6, 709C - 712A.

3) *S. Ireneo*, Adv. Haer., III, 22, 3-23, PG 7, 958B - 960B; III, 23, 964B, V, 19, 1175A; V, 21, 1170AC.

4) *S. Ignazio*, Eph., 7, 2, PG 5, 649-50 Bs.; Eph. 18, 2 e 19, PG 5, 660A.

5) *S. Giustino*, Dial. c. Tryph., 84, 2, PG 6, 673B.

6) *S. Ireneo*, dv. Haer., III, 19, 2-3, PG, 940B - 941B; III, 21, 951B; III, 21, 4 952B - 953A; III, 19, 1, 958C.

7) L'Abate Capelle ritiene che « on a des bonnes raisons » per piazzare il « Transitus » di Leucio « au milieu du 2.e siècle » (La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique, in « Eph. Theol. Lov. » [1926] p. 43). Secondo Teodoro Zahn (Acta Joannis, Erlangen, 1880, p. CXLVIII) Leucio incomincia ad apparire tra il 140 e il 160. Gli « Acta Joannis » attribuiti a Leucio, vengono denunziati dai Padri solo a partire dal sec. IV (cfr. *Zahn*, l.c., p. 195-218). Gli « Acta Joannis » pubblicati da T. Zahn sono un rifacimento eseguito (tra il 450 e il 500) dal cattolico palestinese pseudo-Procoro.

8) Ci si potrebbe chiedere se un tale « Transito della Beata sempre Vergine Maria » di Leucio Carino sia stato uno scritto a sé stante oppure la prima parte degli *Acta Joannis*, ora perduta. Il Prof. C. Cecchelli sta per questa seconda ipotesi per questa ragione: gli « Acta Joannis » che ci rimangono narrano soltanto gli ultimi anni dell'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni. Sembra quindi assai ovvio pensare che Leucio Carino, in antecedenza, abbia narrato la storia degli anni precedenti, a cominciare dall'episodio dell'affidamento di Maria alle sue cure filiali (Giov. 19, 27). Ed è pure ovvio pensare che Leucio abbia trattato anche del Transito di Maria SS. (*Mater Christi*, vol. III, p. 397-398).

P. Faller, invece, ritiene che il « Transitus » composto da Leucio Carino sia un libro a sé stante, per questa ragione: lo pseudo-Melitone, nel Prologo del suo « Transitus », dopo aver parlato degli Atti degli Apostoli [Pietro, Giovanni, Andrea, Tommaso, Paolo] e degli errori in essi contenuti, passa a parlare, in modo distinto, del « Transito della sempre Vergine Maria » e degli errori che anche in esso erano contenuti. E conclude: « Se lo pseudo-Melitone, come appare, nel citare gli Atti degli Apostoli di Leucio, cita il vero libro di Leucio, da lui letto, non si può dubitare che egli — lo pseudo Melitone — citi il vero « Transito di Maria » di Leucio (op. cit. p. 56-57).

Comunque, si tratta di cosa accidentale: l'essenziale è che Leucio Carino, verso la metà del secolo II, abbia scritto un « Transito di Maria »; poco importa che sia stato uno scritto a sé stante o uno scritto facente parte di un altro.

Su Leucio Carino si veda *Fabricius I.A.*, Codex Apocryphus Novi Testamenti, I, Hamburgi 1719, p. 768 ss.; *Leclercq*, Leucius, in « Diet. Archéol. Chrét. et Lit. »; *Erbetta M.*, Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, II, Atti e Leggende, Ed. Marietti, 1966, p. 16-20.

9) « Les légendes de l'Assomption sont presque toutes des amplifications et travestissements d'un récit primitif dû à un certain hérétique Léucius » (*Capelle*, art. cit., p. 43).

10) « Nec solum sibi sufficere arbitratus est, verum etiam transitum beatae semper Virginis Mariae genitricis Dei ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere sed nefas sit audire » (cfr. *Tischendorf*, Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, p. 124-136, Prologus; PG 5 1231-1232). Leucio confondeva il Padre col Figlio, negava la realtà dell'Incarnazione del Verbo, la liceità del matrimonio e ammetteva due dii, uno buono ed uno cattivo. Lo pseudo-Melitone confuta tutti questi errori.

11) « Neque vero si quid ex apocryphis libris, aut ex haereticis deprompserimus, nos quisquam redarguat: « inimicorum enim testimonia fide sunt digniora, ut magnus ait Basilius » (PG 120, 187B).

12) « ... posuerunt eam (Apostoli) in monumento; nempe in Getsemani. Et post parvum tempus, spectantibus omnibus qui aderant, corpus factum est invisibile ab oculis eorum » (ibid. col. 215).

13) Questo « nucleo » primitivo dell'apocrifo di Leucio Carino è del tutto sfuggito alla considerazione del P. Faller nell'opera citata.

14) *Discourse on Mary Theotokos by Cyril, archbishop of Jerusalem,* ed. dal codice del British Museum (Or. 6784, sec. X-XI) da Budge W. in « Miscellanea coptic texts in the dialect of upper Egypt ». London, 1915, p. 626-651.

15) Il P.M. Jugie (*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge,* Città del Vaticano, 1944, p. 127) vede in questo apocrifo una negazione della resurrezione di Maria SS. Sembra però che la conclusione del P. Jugie vada oltre le premesse. Nell'apocrifo in questione, infatti, si asserisce soltanto che la Vergine riapparirà, nell'ultimo giorno, insieme al Figlio, nella sua maestà. Tanto più che, nella promessa fatta da Cristo alla Vergine, si asserisce che Egli « porterà nella celeste Gerusalemme e l'anima e il corpo » di Lei. E' necessario tuttavia notare, per dovere di oggettività, che nella lezione frammentaria del rifacimento sahidico, in luogo della lezione « la tua anima e il tuo corpo », si ha « la tua anima e il tuo spirito » (cfr. *Zoega G.* Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo borgiano Velitris adservantur, Romae, 1810, p. 223-224).

16) Cfr. Capelle B., art. cit., p. 35-45.

17) Il Codice R degli « Atti di Giovanni », aggiunge: « Recammo una sindone e la stendemmo su di Lui; quindi tornammo in città. Il dì seguente — tre giorni dopo (V) — uscimmo, ma non trovammo il suo corpo, perché era stato assunto dalla potenza del Signore nostro Gesù Cristo « cui spetta la gloria... Amen ». Il codice A invece termina così: « Ritornati il giorno dopo, scavammo dove si era deposto, ma non trovammo se non i sandali e la terra che si gonfiava. Allora ci ricordammo di ciò che fu detto dal Signore a Pietro: « Se voglio ch'egli rimanga finch'io venga, che t'importa? » (Gv. 21, 22). Tale, in sostanza, è anche la fine di P.W. e U. (compreso il Metafraste). Questi però come U. usa la terza persona » (*Cfr. Ermetta M.,* op. cit., p. 66).

18) Dal secolo III o IV si incominciò a ritenere che l'Apostolo ed Evangelista S. Giovanni non era morto ma si era semplicemente addormentato e che un tale sonno si sarebbe prolungato fino alla parusia. Ma nel secolo VI sorsero due altre leggende, patrocinate da uomini illustri: la prima afferma l'immortalità provvisoria dell'Evangelista fino al giorno del giudizio universale, come Enoch ed Elia, coi quali combatterà contro l'Anticristo e verrà da lui ucciso; la seconda invece afferma la somiglianza dell'Evangelista con Maria, sotto una triplice forma: 1) immortalità gloriosa; 2) morte e resurrezione gloriosa; 3) semplice incorruzione del corpo con o senza la traslazione in un luogo sconosciuto fino alla resurrezione generale e assunzione dell'anima al Cielo (cfr. *Jugie M.,* La mort et l'Assomption, p. 710-726).

19) *Tertulliano,* De carne Christi, 17, PL 2, 782B.

20) *Origene,* Homil. in Lucam, VI (p. 40, 1-4 ed. Berol. Rauer).

21) *S. Gregorio Taumaturgo,* Homil. de Nativitate Christi, cap. 22: presso *Pitra,* Anacleta Sacra, IV, p. 394.

22) *Tertulliano,* De carne Christi, 21, PL 2, 783A; 787B; 788A.

23) *Origene,* In Lucam, Hom. 17, PG 13, 1844B; in Lev. Hom. VIII, PG 12, 484B-C.

24) *S. Ippolito,* Fragm. ad Ps. 22 (I, 2, p. 147 ed. Berol. Bonwetsch, PG 10, 609B).

25) *S. Gregorio Taumaturgo,* Homil. De Nativ. Christi *Pitra,* Anal. Sacra, IV, 388-392-394).

26) Cfr. *Lantschoot Arn.,* L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes, in « Gregorianum » 27 (1946) p. 408.

27) *Balic* C., Testimonia de Assumptione B.V. Mariae ex omnibus saeculis, Pars Prior, ex aetate ante Concilium Tridentinum, Romae, 1948, p. 43.

28) S. Epifanio nega che Maria SS. abbia dimorato con l'Apostolo Giovanni (al quale, da Cristo Crocifisso, fu raccomandata) con l'intento di combattere coloro che, appellandosi ad un tale esempio, tenevano presso di sé le cosiddette « mulieres subintroductae ».

29) « Sive igitur mortua sit, nescimus, sive sepulta sit » (Haer. 78, 11, PG 42, 715-716AC).

30) « Aut enim mortua est sancta Virgo ac sepulta: in gloria dormitio illius est in castitate exitus eius et in virginate corona » (Haer. 78, 28, PG 42, 737). Allude quindi all'incorruzione del corpo verginale di Maria SS.

31) « Aut interfecta est, ut scriptum est: *Et ipsius animan pertansibit gladius* »: inter martyres est gloria eius et in beatitudinibus sacrum illius corpus, per quam lumen mundo inluxit » (ibid.). Qui l'allusione all'Assunzione corporea della Vergine è ancora più chiara.

32) « Aut denique in vita permansit; potest enim Deus quidquid libuerit, efficere; man illius exitum nam novit » (*ibid*).

33) *S. Efrem Siro* (+ 373) accenna soltanto all'incorruzione della salma della Vergine. Dice: « Muore (la Vergine) ma i segni verginali non sono disciolti » (cfr.

Ricciotti G., Gli inni alla Vergine, Traduzione integrale dal siriaco, Roma, 1925, p. 62). Non mancano però — secondo il P. Bover — « alcune espressioni che si riferiscono alla Maternità divina, alla perpetua verginità, alla mediazione universale sotto diversi aspetti i quali, o sono allusioni all'Assunzione o sono, perlomeno, premesse dalle quali logicamente si può dedurre l'assunzione. Così, per esempio, dice: « In Te spero, poiché hai il volere e il potere, essendo Colei che, in un modo ineffabile, hai generato Uno della Trinità; Tu puoi persuaderlo, piegarlo; hai *le mani* con le quali Lo hai ineffabilmente portato; hai *i seni* coi quali L'hai allattato, Gli ricordi le fasce... ».(Ed. *Assemani* gr. t. III, p. 524-552). La menzione delle « mani », dei « seni » perderebbe la sua forza se la glorificazione corporale di Maria non fosse una realtà presente e operante. Inoltre, mentre le « fasce » vengono « ricordate » (« gli ricordi ») come cosa passata, « le mani » e « i seni » vengono menzionati come qualcosa di presente. Occorre però riconoscere onestamente che l'autenticità di questo passo (come di altri) di S. Efrem non è del tutto certa (cfr. *Bover J.* S.J., La Asunción de María, Madrid, 1951, p. 127).

34) « Sed de ea re (cioè, della fine terrena della Vergine) conticescit Scriptura propter excessum miraculi, ne in stuporem coniciat animos hominum » (ibid.).

35) « Quippe Scriptura mentis humanae captum supergressa, rem in incerto reliquit [se, cioè, Maria sia rimasta immortale oppure sia morta], propter vas illud eximium ac praestans, ne quis suspicari possit de ea quidquam carnalis rerum » (ibid.).

36) « Hinc accidit ut nonnulli putarent Mariam gladio interfectam, qualem martyres, vitae exitum habuisse, quia scilicet dixerat Simon: *Et tuam ipsium animam penetrabit gladius.* Sed non ita res se habet. Ensis enim aere confectus corpus dividit, non dissecat animam. Quare Virgo usque adhuc immortalis est, cum qui inhabitaverat eam in loca ascensionis traduxerit » (Versione dal greco del P.O. Faller, op. cit., p. 24).

37) Il Migne, il Krumbacher, il Bardenhewer, il P. Jugie, il P. Cayré, il P. Faller (op. cit., p. 27-34) ritengono che Timoteo sia del sec. IV. Recentemente però l'Abate B. Capelle O.S.B., ha identificato Timoteo *di Gerusalemme* con Timoteo *d'Antiochia* vissuto dopo il sec. VI, autore di tre Omelie falsamente attribuite a S. Atanasio (cfr. *Capelle*, Les homelies liturgiques du pretendu Timothée de Jerusalem, in « Eph. Liturg » 63 (1949) p. 5-26. Ma i migliori manoscritti qualificano Timoteo come « Prete di Gerusalemme » (non già di Antiochia); e indizi interni non sottovalutabili ci riportano al sec. IV.

38) L'Abate Capelle (art. cit., p. 25), ha giustamente rilevato che l'espressione « fino ad oggi » impedisce di dare al termine « immortale » il significato che ha voluto dargli il P. Faller (op. cit., p. 30-31), ossia, il significato di « immortale » in senso morale e non già nel senso fisico di preservazione dalla morte corporale.

Ma il Capelle (e, dopo di lui, il Jouassard) asserisce, a sua volta, che Timoteo « sembra prevedere che forse Ella (Maria) sarà sottoposta un giorno alla sorte comune dei mortali » (art. cit., p. 26), ossia, alla morte. Ma questa strana interpretazione non ha alcun sodo fondamento nelle parole di Timoteo.

39) « Pendebat in cruce Filius, Mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum est, ut ante Filium prosteneretur, laudandus pietatis affectus, quod superstes Filio esse nolebat: sin vero ut cum Filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii, quod genuisset resurrecturum » (*S. Ambrogio*, De institutione virginis, c. 7, PL 16, 293).

40) Un testo molto più arcaico del « Transitus » dello pseudo-Melitone è quello pubblicato recentemente da *Monika Heibach-Reinisch*, Ein neuer « Transitus Mariae » des pseudo-Melito. Textkritische Ausgabe und Darlegung der Bedeutung dieser ursprüngliecheren für Apokryphenforschung und lateinische und deutsche Dichtung des Mittelaltters. Roma, Pontificia Accademia Mariana Intern., 1962, XIX 337 p. (Bibliotheca Assumptionis B. Virginis Mariae). L'autrice ha ricostruito questa recensione latina del « Transitus S. Mariae » sulla base di 15 codici (dal sec. XI al XV) abbastanza diversa da quella « recepta » presentata dal Tischendorf (cfr. *Montagna D. M.* O.S.M. Appunti critici del « Transitus S. Mariae » dello pseudo-Melitone », in « Marianum ». 27 (1965) p. 177-187.

41) Gli argomenti qui accennati in favore dell'antichità del « Transitus Mariae » dello pseudo-Melitone si possono trovare svolti presso *Faller O.*, op. cit., p. 56-59.

42) Cfr. *Tischendorf C.*, Apocalypses apocryphae, Leipzig, 1866, p. 124-136.

43) *Tischendorf C.*, Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Joannis. Item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis. Lipsiae 1866. I codici usati dal Tischendorf sono stati scritti tra il secolo XI e il XVI. P. Jugie, al contrario — ma per idee preconcette, anziché per ragioni — li fa risalire al sec. VI

(550-586). Una buona traduzione italiana può trovarsi presso *Bonaccorsi G.* (Vangeli apocrifi, I, Firenze 1948, p. 261-289). Ci serviamo di questa traduzione.

44) Nel codice B. si parla del « corpo », non già dei « resti » di Maria. Il codice B. riferisce, con maggiore probabilità, la lezione primitiva. Riferisce infatti la lezione più breve (« Lectio brevior, probabilior »). Il corpo della Vergine — secondo il codice B — è stato trasportato in Paradiso, con gli Apostoli, senza essere stato prima posto nella tomba.

45) *Jugie M.*, La mort et l'Assomption..., p. 119-120.

46) Cfr. *De Vuipens J.*, Le paradis terrestre au troisième ciel, Paris-Fribourg 1925; *Ricciotti G.*, L'Apocalisse di Paolo Siriaca I; Introduzione, traduzione e commento, Brescia, 1952; II: La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante, Brescia 1932, p. 89-120. Questi autori adducono parecchie testimonianze le quali dimostrano che il Paradiso, ossia, l'Eden, non era collocato né sulla terra, né in Cielo.

47) *Heiler Friederich*, Lo sviluppo storico del dogma dell'Assunzione corporea di Maria in Cielo. In « Protestantesimo » 6 (1951) p. 7.

48) Si noti un dettaglio particolarmente significativo: il corpo di Maria — si dice — fu trasportato in Paradiso sotto l'Albero della vita. Secondo il Genesi, l'*Albero della vita* stava in mezzo all'Eden o paradiso terrestre ed era quello che avrebbe permesso di vivere, coi suoi frutti, indefinitamente (Gen. 2, 9 e 3, 22). L'autore dell'apocrifo dà quindi ad intendere ai suoi lettori che la Vergine — nuova Eva — ha recuperato il privilegio perduto dalla prima Eva. L'idea di Maria « nuova Eva » dovette partire dalla « cerchia giovannea dell'Asia minore » (cfr. *Cecchelli C.*, Mater Christi, vol. I, p. 3 ss., 7-10; 119-122). Maria infatti, con la sua cooperazione all'opera redentrice di Cristo (nuovo Adamo), ha ricuperato ciò che Eva aveva perduto. E' logico perciò che sia stata posta sotto l'Albero della vita. Sull'Albero della vita, vedi *Vattioni F.*, gli Albero della vita, in « Augustinianum » 7 (1967) p. 133-144.

49) *Wrigth W.*, Contribution of the apocryphal Literature, Londra, 1865, introduzione, testo, traduzione, p. 42-51, 11-16.

Il protestante Friedrich Heiler dà ad intendere ai suoi lettori che il frammento siriaco pubblicato dal Wright si limiti al « motivo leggendario » della scomparsa della salma di Maria, simile alla scomparsa del corpo di S. Giovanni (art. cit., p. 8-9).

50) *Capelle B.*, Vestiges grecs et latins d'un ancien transitus de la Vierge, in « Analecta Bollandiana » 57 (Mélanges Paul Peeters I, 1949) p. 21-48).

51) *Wenger A.*, A.A., Foi et piété Mariales à Byzance, in « Maria » del P. Du Manoir, vol. V, Paris 1958, p. 932.

52) *Wenger A.*, loc. cit., p. 935.

53) Il Prof. C .Cecchelli, parlando del testo dal quale dipende il « frammento Wright », lo pone al sec. III; « ma non saremmo alieni — aggiunge — dal fissarne le origini al II », ossia al « Transito » dello pseudo-Leucio Carino (cfr. *Cecchelli C.*, Mater Christi, III, Roma, 1954, p. 397-398). E altrove: « Comunque si voglia giudicare il frammento Wright che però è molto antico (è in un ms. del V secolo, ed ha, come ci parve, l'inclusione di una storia del III o anche del II secolo) sta di fatto che rispecchia una concezione, che ben si può far risalire al patrimonio dei giovannei dell'Asia Minore. Sembra quindi non azzardato domandare: Pur non tenendo conto dei fantastici sviluppi cui poté dar opera un fabulatore eretico [Leucio Carino], il convincimento che a Maria fosse stata largita l'assunzione corporea esisteva nei giovannei dei primi del II secolo? » (op. cit., p. 414). E', più o meno la stessa conclusione alla quale ero giunto io stesso, prima di leggere questa insospettata conferma nell'opera dell'indimenticabile amico Prof. Cecchelli.

54) Bedjan P., S. Martyrii, qui et Sahdoma, quae supersunt omnia, syriace. Accedunt Homiliae Mar Jacobi in Jesum et Mariam, syriace, Leipzig, 1902, p. 709-719.

55) « Astitit divinorum illa turma prophetarum, et cum eis Apostoli et Evangelistae nec non doctores, et exequias peragunt virginalis corporis Benedictae, ut abiret in (paradisum) Eden, plenum beatitudinis divinae » (vv. 91-94).

56) *Jugie M.*, La mort et l'Assomption, p. 85.

57) In « Studia Sinaitica », I, 1902, p. 59-61.

58) E' da tener presente però che allorché il Natale incominciò a celebrarsi il 25 dicembre distinto dall'Epifania (6 gennaio), anche la commemorazione della Madonna incominciò a celebrarsi il 26 dicembre, mentre la festa della « Madonna dei « semi » prima rimase al 6 gennaio e poi fu trasferita all'ottava dell'Epifania (15 gennaio).

59) *Miegge G.*, Intorno al dogma dell'Assunzione. I. Teologia e simbolo del culto della Vergine Maria. In « Protestantesimo » 6 (1951) p. 25-26.

Maria, madre della Chiesa

di GIOVANNI BAGET BOZZO

La proclamazione fatta da S. S. Paolo VI di questo titolo mariano ha riaperto la considerazione sul ruolo della Vergine nella nostra salvezza: Maria non è soltanto tra i fedeli come un *primus inter pares,* secondo quanto è inteso dalla dogmatica protestante; *essa ha un ruolo unico come unico è il ruolo del Cristo.* Il titolo che la Scrittura e la Tradizione le riconoscono di madre dei fedeli e che Paolo VI ha enunciato nella forma di *Mater Ecclesiae* è espressione di questo *ruolo unico.*

Non è un caso che la dogmatica protestante e la dogmatica cattolica si siano scontrate sul terreno della mariologia. La negazione della dottrina mariana tradizionale è funzione nel protestantesimo della negazione della dottrina cattolica di natura e di grazia.

La questione mariana non è mai una questione particolare per riferimento al sistema dogmatico cristiano: si può dire che in essa è contenuta ciò che possiamo chiamare la *logica dell'Incarnazione* e ciò che essa aggiunge a una semplice *logica della trascendenza.*

Valore e limiti della teologia naturale.

Solo la rivelazione del V.T. ha esposto un chiaro concetto di trascendenza: solo essa ci esprime un Dio che non è il mondo, non il fondamento del mondo e nemmeno un soggetto accanto al mondo, ad esso relativo. Sia l'opzione politeistica, che personifica la molteplicità creata, sia quella della religione speculativa, che risolve l'apparenza nel monismo di un solo principio immanente, sia la religione della fantasia che la religione della ragione cedono innanzi alla religione dello spirito, che riesce a cogliere l'unità di fantasia e di ragione, a ricevere in sé Dio come persona e come totalità al tempo stesso, e a ritrovare in Lui il fondamento della stessa unità dell'uomo.

Nella religione biblica Dio appare come il perfetto compimento di ciò che l'uomo sente come la sua suprema misura, il

fondamento della unità umana, l'unione che non sacrifica né la molteplicità del senso né l'unità della ragione. Questo è il modello che l'essere umano sente essere il suo, che gli dà ragione della sua differenza dal mondo, della sua debolezza come della sua potenza.

Il Vecchio Testamento ci rivela il Soggetto divino e, nel medesimo momento, per contraccolpo, ci rivela il soggetto umano. Nel rivelarci Dio, il Vecchio Testamento ci offre anche il dialogo dell'uomo con Lui.

Nella sua « logica empirica », come la chiama l'Albright, la Bibbia ci dà il perfetto riconoscimento della personalità divina e della personalità umana. Dio non è più il Potente, e non è più il Mondo, non è più il soggetto parziale e funzionale del politeismo, non è più l'oggettività personificata della religione filosofica. E l'uomo non è più il soggetto materialmente indigente che cerca protezione materiale presso un più forte cui la diversità della natura toglie ogni intenzione ostile e rende semmai desideroso di preghiere e di sacrifici in una sorta di integrazione che fonda la possibilità di un contratto. E non è più nemmeno l'intelletto illuminato, gnostico, che risolve in sé, nella sua divina unità, la molteplicità del mondo.

La Bibbia ci dà la religione dei soggetti liberi, delle persone. Nella Bibbia si esprime, per la prima volta, la personalità divina e, al tempo stesso, la personalità umana. Poichè Dio si rivela come persona, l'uomo è, al tempo stesso, rivelato come persona.

La religione diviene qui dunque *relazione interpersonale.* La persona non è oggetto di filosofia, è oggetto di contemplazione e di amore. *L'ordine delle persone trascende l'ordine delle nature.* In questo senso la Bibbia è, oggettivamente, la più alta sapienza: e tale può essere riconosciuta da una filosofia conscia dei propri limiti. La ragione può considerare infatti solo la pura oggettività dell'essere, può considerare il fondamento della realtà, l'ordine metasensibile del mondo. Ma il dominio della libera personalità è il dominio dell'intelletto che spira amore, di quello appunto che la Scrittura chiama spirito.

La relazione tra due persone è una relazione d'amore: lo amore è il riconoscimento autentico della personalità dell'altro. L'odio non è un cattivo amore, è un non-amore, il non riconoscimento della persona. L'odio appartiene alla passione, al lato finito e determinato del soggetto. L'odio è il rifiuto dell'infinito, dell'uscita dal proprio essere in quanto determinato per effondersi nell'infinità dell'unione con l'altro. Ché l'unione presuppone l'infinito altrimenti sarebbe strumentazione di un sog-

getto all'altro soggetto, combinazione eterogenea di finitezze. Per questo non è possibile amore e riconoscimento autentico dell'ordine delle persone *se il termine immediato dell'atto di amore non è Dio.* Ogni atto di amore autentico è sempre rivolto a Dio: chi sperimenta l'amore sperimenta Dio e lo conosce. L'Amore è la rivelazione di Dio.

Per questo l'amor di Dio e l'amor del prossimo sono « la legge e i profeti ». Rivelare Dio come persona è rivelare l'uomo come persona: è dunque rivelare l'ordine dello spirito e dell'amore. A ciò ci ha condotto la rivelazione fatta a Israele. (Deuter. 6, 5: cfr. Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Lc. 12, 27).

Allo scriba che lo ha interrogato sul primo comandamento, il Signore risponde citando il precetto deuteronomico dell'amor di Dio e dell'amor del prossimo, il secondo come simile al primo: e allo scriba che approva, dando la ragione del comandamento, cioè l'unità e la trascendenza di Dio, Gesù risponde: non sei lontano dal regno di Dio.

Il regno di Dio è dunque *oltre lo stesso riconoscimento della personalità di Dio e dell'uomo,* altra cosa che la stessa relazione d'amore tra Dio e l'uomo, altra cosa che il pieno riconoscimento dello spirito. Con il V. T. viene portata al massimo livello la teologia naturale (e correlativamente l'antropologia naturale). *La natura stessa riconosciuta come culminante nello spirito e nella libertà appare come un limite dello spirito e della libertà.* Se in Dio la natura stessa è nell'assoluta libertà della persona, così non è dell'uomo. La natura si rivela come un potente-impotente Virgilio per lo spirito umano: se essa ha condotto l'uomo alla soglia del Mistero, ve lo ha anche abbandonato. La dismisura tra la natura umana e la natura divina non può essere colmata dalla somiglianza con Dio che il vertice della natura, lo spirito come fondamento della relazione di puro amore, manifesta nell'uomo. L'uomo è una realtà determinata, e corporalmente determinata, al tempo stesso che una realtà aperta all'infinito. Riconoscere Dio come spirito e l'uomo come spirito è anche, per dir così, toccare i confini dell'impotenza dell'uomo.

In questo senso la legge ci rivela il peccato: a un altro livello dell'identica problematica, il Vecchio Testamento si rivela come « vecchio » appunto e « impotente » al vertice stesso della sua sublimità che consuma tutte le filosofie.

« Il Verbo si fa carne »: *la correlazione non viene più stabilita al livello dello spirito ma a quello della natura.* Il Vecchio Testamento, rivelando la trascendenza e la personalità di Dio, ha rivelato nel medesimo tempo la infinita differenza delle na-

ture: portando a pienezza la teologia naturale, ne ha anche messo in evidenza i limiti. Perché questo limite sia vinto, *occorre che Dio si ponga dal lato della natura umana, che il Suo Essere increato divenga l'Essere di una natura umana.* Qui la ragione è « vinta » perché essa può giungere sino ai confini dello spirito ma non può andare oltre.

Ma l'Incarnazione è appunto invece il Mistero cioè una luce che trascende la ragione, perché trascende la separazione assoluta che esiste tra l'esser Dio e l'esser creatura.

Con l'Incarnazione la teologia naturale viene meno e comincia propriamente la teologia cristiana, la teologia dell'Unione.

Nestorianesimo e monofisismo come alternative permanenti

La riflessione cristiana sul dogma cioè l'esercizio della ragione sul dato rivelato è possibile: esso è implicito nel concetto stesso di rivelazione. *Ciò non toglie che l'oggetto della Rivelazione e l'oggetto proprio della ragione siano diversi:* e che nell'esercizio della ragione in teologia non si dia la tentazione permanente di ricondurre la Rivelazione nei limiti della ragione; in concreto, in quelli della teologia naturale.

Poiché il Cristo è il centro della teologia cristiana, possiamo configurare in termini cristologici le due vie possibili di tale riduzione: l'annichilazione della natura umana nella natura divina (monifisismo), la distinzione tra il Verbo e Gesù al livello delle persone. Nell'un caso Cristo diviene solamente un'azione di Dio: nel secondo caso Gesù si situa al di qua del Mistero di Dio e rimane intatta la non-comunione delle nature, negata la unione *in persona Verbi.*

Il protestantesimo non può essere ricondotto a uno solo di questi due termini. Nel luteranesimo classico, Cristo è soprattutto l'azione salvatrice di Dio il che ci colloca in una teologia di tipo monofisita, al di là delle formule dogmatiche storicamente ortodosse per rispetto alla controversia del V secolo che Lutero impiega: nel protestantesimo liberale e nelle nuove sette americane la tendenza è nel secondo senso.

A qualunque livello della riflessione teologica ricompare il tentativo di sostituire la teologia cristiana con la teologia naturale. Alle volte i due errori si congiungono. Nell'analisi teologica dell'Eucaristia si è spesso avanzata, in forme diverse, una riduzione della presenza reale alla generale efficacia sacramentale, e dunque la riduzione del Mistero eucaristico al caso di

un'azione divina, sia pure di ordine soprannaturale: la relazione al livello delle nature (pane - vino - Corpo - Sangue) è messa in secondo piano o ridotta per rispetto all'efficacia sacramentale dell'Eucaristia: e ciò consente poi di mantenere in fatto una permanenza oggettiva delle nature simboleggianti. In realtà i due errori hanno un identico volto: la ragione può accettare l'assorbimento dell'umano nel divino come la loro distinzione. *Ciò che si situa rigorosamente sul piano del Mistero e trascende perciò la ragione è appunto la loro unione.*

Qual è ora il ruolo del dogma mariano in questa perenne difesa del dogma dal limite oggettivo in cui la ragione si situa per riferimento ad esso e che lascia perennemente aperta la possibilità della decadenza della teologia da cristiana a puramente naturale?

Il fare sparire la Madre nel Figlio, il sottolineare che essa non è altro che una manifestazione dell'opera del Cristo, il ridurre semplicemente Maria alla Chiesa può sembrare a un tempo il massimo del cristocentrismo e il più rigoroso omaggio al dogma e alla teologia, contro le esigenze non illuminate della pietà e del sentimento.

Ritenere che la dogmatica mariana sia un semplice e magnanimo ornamento che il Redentore ha fatto alla Chiesa, qualcosa come un riconoscimento inteso a sottolineare la umanità del Cristo; estenuare la relazione del Verbo incarnato alla Vergine come se il ruolo di Maria fosse occasionale e accidentale, come se la umanità del Verbo potesse venire creata *ex nihilo* senza che ciò non sminuisse il significato dell'Incarnazione, questo errore, che sussiste anche talvolta tra coloro che accettano la dogmatica mariana e la professano, comporta la non fedeltà oggettiva alla Fede cristiana, alla Fede dell'Incarnazione.

Dal punto di vista biblico l'umanità è una famiglia. E' dal punto di vista meramente filosofico che essa appare come una natura. Nella prospettiva biblica l'ingresso del Verbo nella famiglia umana non può avvenire che mediante una relazione personale, una relazione d'intelletto e di amore con una persona. Ciò solo offre pienamente il titolo di membro della famiglia umana: un consenso pieno, aperto, libero, conscio di tutto quello di grande, di sublime e di doloroso che l'Incarnazione significa per l'umanità.

Tutta l'economia biblica è un'economia di libertà. E' un patto, un incontro di libertà, l'incontro di Dio e di Israele. Non è mai un atto di imperio.

Il *Fiat* della Vergine è il principio (cioè il *fondamento* e l'*inizio)* della sua divina maternità.

La natura umana sta dunque innanzi al Verbo in Maria nella sua pienezza: non come mera « carne » e « anima » ma come persona. Il sì di Maria è il principio dell'Incarnazione, *l'unirsi nel perfetto patto d'amore, e nella perfetta comunione di Dio spirito e dell'uomo spirito.*

Il senso vero della *Theotokos* è proprio qui: Maria ha generato il Verbo di Dio. *Ciò non ha richiesto solo un miracolo fisico ha richiesto una assoluta unione spirituale. Maria è stata « trasformata » nel Verbo, come i mistici dicono di se stessi, nel momento stesso in cui il Verbo si « trasformava » in un uomo. In Maria si compivano le nozze di Dio e dell'umanità. In Maria e in Maria sola. Tutto quello che avviene* « dopo » *è unione a ciò che è avvenuto in Lei.*

Quando si dà al termine di maternità divina la pienezza del suo significato, si trova in esso quella duplice pienezza che lo Scheeben ha espresso con il termine di *maternità sponsale.*

Vi è una relazione *sponsale* tra il Verbo e la Vergine che è a livello delle persone, che attiene all'ordine ipostatico: il Verbo unisce alla sua Persona, *in un modo che appartiene all'ordine dello spirito e che al tempo stesso lo trascende, la Vergine: questo processo è l'innalzamento misterioso di una persona umana (e dunque della persona umana) all'ordine divino.* Il mistero d'Israele, il mistero stesso della natura espresso dall'unione dell'uomo e della donna, ed enunciato da Adamo trova qui la sua pienezza.

Questa relazione è il fondamento del processo che potremmo chiamare inverso e cioè la discesa nel Verbo nella natura umana. *L'assunzione di una persona nell'ordine delle Persone è correlativa alla appropriazione da parte del Verbo di un'umana natura.*

La maternità sponsale è la sostanza stessa della Chiesa: da questa maternità sponsale fluisce la Redenzione, fluisce la Grazia, fluisce la Chiesa. In ogni anima cristiana non si ripete l'unicum della maternità divina *(unico,* non solo *uno* è il Verbo Incarnato, *unica* non solo *una* è la Vergine: la loro *unità* è la ragione dell'*unità* della Chiesa, il fondamento ultimo di questa unità è la loro *unicità): ma si ripete il mistero dell'unione sponsale.*

Senza la Vergine non è dunque possibile intendere la dogmatica cristiana. Si rischia di ridurre, è la parola, l'Incarnazione al solo Cristo e cioè al rapporto tra la Persona del Verbo e la natura assunta, escludendo la relazione tra la Persona del Ver-

bo e la Persona della Vergine. Questa esclusione rende in fatto possibile il monofisismo: una natura senza persona sembra svanire innanzi alla Persona divina, se non appare la sua permanente relazione alla Vergine Maria.

La maternità sponsale evita anche un possibile *nestorianesimo ecclesiologico* perché essa consente di comprendere il modo in cui i cristiani sono *inclusi* nel Mistero dell'Incarnazione. La unione infatti al Verbo incarnato, che Maria ricevette nel suo spirito, le nozze dell'anima sua con l'Agnello, sono le nozze a cui tutta l'umanità salvata è chiamata: in ciò appunto consiste la salvezza. E questo è esattamente la nostra « theiôsis », la nostra « divinizzazione »: *di ricevere il Dono che il Verbo ha fatto di sé all'anima di Maria in cambio (se così si può dire, come pienezza dell'Alleanza) del dono della natura umana che Maria ha fatto al Verbo.* I cristiani sono così *inclusi* in Maria in quel dono supremo: il Dono fatto a Maria è il Dono fatto per Maria ai cristiani perché è l'identico Dono cui veniamo uniti.

Il Dono che Maria riceve e a cui l'umanità comunica è correlato al dono che Maria fa al Verbo dell'Umanità. Senza l'Incarnazione non vi è divinizzazione dell'uomo: ma senza la divinizzazione dell'uomo non vi sarebbe Incarnazione. L'unione del Verbo e della Vergine come unione sponsale (divinizzazione) è correlata alla assunzione che il Verbo fa della carne della Vergine come propria carne. I cristiani ricevono il Dono che il Verbo ha fatto a Maria perché Maria ha fatto anche a loro nome al Verbo il dono della carne.

Questa è appunto l'integralità dell'Incarnazione, l'integralità del Cristianesimo. Una logica al di qua del Mistero tende a separare ciò che Dio ha unito, a dissociare Maria dal Cristo. L'Incarnazione non è Cristo solo: è Cristo e Maria, e dunque Cristo e la Chiesa. Ciò è di scandalo a orecchie « religiose » che temono di vedere in ciò contaminato il più alto dei concetti della teologia naturale, il concetto di trascendenza. Ma abbiamo visto che alla base della teologia cristiana vi è il concetto di unione: e questo indica necessariamente una comunione di due.

La vera teologia cristiana ha come oggetto il *Christus totus*, il Cristo integrale.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha sottolineato il duplice aspetto dell'Incarnazione: la santificazione di Maria e la generazione del Verbo, ed espresso la correlazione dell'uno con l'altro: « Credens enim et oboediens ipsum Filium Patris in terris genuit, et quidem viri nescia, Spiritu Sancto obumbrata, tamquam nova Heva, non serpenti antiquo, sed Dei nuntio praestans

fidem, nulla dubio adulteratam. Filium autem peperit, quem Deus posuit primogenitum in multis fratribus, (Rom. 8, 29) fidelibus nempe, ad quos gignendos et educandos materno amore cooperatur » (Lumen Gentium, c. 63).

La maternità della Chiesa viene dedotta dalla maternità di Maria, e con ciò si sottolinea che la maternità della Chiesa è contenuta *eminenter et singulariter* nella maternità di Maria: « Deipara est Ecclesiae typus, ut jam docebat S. Ambrosius, in ordine scilicet fidei caritatis et perfectae cum Christo unionis. In mysterio enim Ecclesiae, quae et ipsa jure mater vocatur et virgo, Beata Virgo Maria praecessit, eminenter et singulariter, tum virginis et tum matris exemplar praebens » (Ib.). E altrove: « Dum autem Ecclesia in Beatissima Virgine ad perfectionem jam pertingit, quae sine macula aut ruga existit (cfr. Eph. 5, 27... » (Lumen Gentium, c. 65). « Interim Mater Jesu, quemadmodum in caelis corpore et anima jam glorificata, imago et initium est Ecclesiae in futuro saeculo consummandae, ita his in terris, quoadusque advenerit dies Domini (cfr. 2 Prt. 3, 10), tamquam signum certae spei et solatii peregrinanti populo Dei praelucet » (Lumen Gentium, c. 68).

La dottrina di Maria tipo della Chiesa illustra dunque sotto un altro aspetto la dottrina della maternità sponsale. Solo Maria ha dato l'umanità al Cristo: in ciò essa rappresenta l'umanità, la concentra e la riassume nella sua persona: qui sta l'unicità di Maria. Una unicità che non ammette partecipazione: è solo metaforicamente che, con Agostino, si può dire che i cristiani e la Chiesa generino il Cristo. Il Concilio paragona la maternità virginale che la Vergine ha rispetto a Cristo a quella che la Chiesa ha verso i cristiani: è un paragone, che raggiunge l'analogia, ma non va oltre.

Tuttavia, se non ha che un limitato valore per riferimento al lato materno della maternità sponsale della Vergine, la dottrina conciliare ne ha uno grandissimo per sottolineare appunto la parte meno nota della relazione Vergine-Cristo *cioè il lato sponsale della maternità divina. La Chiesa è contenuta in modo singolare ed eminente nella Vergine perché Maria è la Sposa del Verbo:* lo è nell'ordine della perfezione, dell'assolutezza anzi, sì che la relazione sponsale della Chiesa, cioè dell'Umanità salvata, è precontenuta nella relazione sponsale della Vergine. Maria non è più soltanto colei che rappresenta l'umanità nell'offrire al Verbo la natura umana ma è colei che dà l'esempio. La perfezione, l'assolutezza della relazione sponsale della Vergine è raggiungibile per comunione dell'umanità salvata: e in ciò appunto consiste la salvezza: nella comunione a Maria e, perciò,

nella comunione al Verbo Incarnato. *Queste sono le nozze di Dio e dell'umanità.*

La presenza dell'umanità salvata nella maternità sponsale della Vergine è espressa chiaramente nella solenne proclamazione fatta da S.S. Paolo VI di Maria come madre della Chiesa: una proclamazione che, se non è l'esercizio del Magistero solenne, va certamente considerata come esercizio di quello ordinario. Ciò lo si ricava da ciò che il Pontefice ha detto subito dopo la proclamazione: « si tratta di un titolo, venerabili fratelli, che non è nuovo alla pietà dei cristiani: chè anzi è proprio con questo nome di Madre, a preferenza di ogni altro, che i fedeli e la Chiesa sogliono rivolgersi a Maria. Esso invero appartiene alla genuina sostanza della devozione a Maria, trovando la sua giustificazione nella dignità stessa della Madre del Verbo Incarnato. (S.S. Paolo VI, discorso di chiusura della 3.a sessione de « Il Concilio Vaticano II », a cura del Centro dehoniano, pp. 1050).

Si noti la valorizzazione del consenso dei fedeli come luogo teologico, usato proprio in riferimento alla maternità ecclesiale di Maria.

Illustrando la proclamazione, il Papa nota: « come infatti la divina maternità è il fondamento della speciale relazione con Cristo e della sua presenza nella economia della salvezza operata dal Cristo Gesù, così pure essa costituisce il fondamento principale dei rapporti di Maria con la Chiesa *essendo Madre di Colui che fin dal primo istante della Incarnazione nel suo seno virginale ha unito a sé come Capo il suo Corpo Mistico che è la Chiesa* » (ibidem).

Ora esattamente ciò pone l'accento sul lato sponsale (« ha unito a sé »...) e usando la parola più alta (« unione » che è ben diversa da partecipazione) dell'unione del Verbo e di Maria: *perché vede nell'attimo stesso dell'Incarnazione, cioè dell'assunzione da parte del Verbo della natura umana in Maria, l'unione nuziale del Verbo e dell'umanità salvata.*

Maria stessa è stata qui la Chiesa: è chiaramente implicito nel testo, e non occorre dedurlo. Non solo la carne di Maria era unita al Verbo per dare la natura umana al Figlio di Dio, ma la persona stessa di Maria era unita al Verbo come suo Corpo Mistico, come Chiesa.

Ci sembra dunque che il Concilio Vaticano II e soprattutto poi S. S. Paolo VI con il discorso di chiusura della III sessione, abbiano sottolineato il lato sponsale della maternità divina, ponendo in risalto l'unione di persona a Persona. Cioè il Mistero d'amore che è la Chiesa. Il Concilio non ha approfondito la na-

tura di questa unione, chiaramente espressa nel testo papale citato: ma è in essa e per essa che Maria è tipo della Chiesa e Madre della Chiesa.

La relazione Maria-Chiesa risulta infatti nella sua pienezza quando si consideri il lato sponsale della maternità divina. E' possibile dunque distinguere il diverso titolo e senso in cui Maria è madre di Cristo ed è madre della Chiesa. E' madre di Cristo, in ciò sta il suo unico priviliegio, perché in essa il Verbo si fece uomo: è Madre della Chiesa perché in essa si compirono le nozze d'amore tra Dio e l'umanità da cui nasce la salvezza, la redenzione, la grazia, la Chiesa: quelle nozze che l'umanità salvata consuma in Maria. Qui veramente esiste tra la madre di Dio e i fedeli una comunanza, anche se Maria è il principio cui i fedeli vengono uniti.

Il Concilio ha voluto esaltare nella relazione Maria-Chiesa la maternità universale della Vergine: ciò che S.S. Paolo VI ha espresso poi appunto con il titolo Mater Ecclesiae. Madre di Dio, madre degli uomini: i due titoli esprimono, nella loro correlazione, in Maria e per Maria, il mistero dell'Incarnazione del Verbo.

Chi è Maria?

Questa domanda è una domanda chiave per l'esplicitazione del dogma ed è una domanda chiave per la teologia: significa cercare il perché della Theotokos, significa interrogarsi sulla forma che ha preso il disegno di salvezza divino per l'umanità e avanzarsi ancora a gustarne la bellezza e l'ordine.

Dobbiamo, come sempre, al genio di S. Ireneo le formule d'inizio del processo di sviluppo del dogma e di fondazione della teologia. Egli ci ha dato la risposta chiave della mariologia quando ci ha parlato di Maria come della *nuova Eva.*

Il primo atto della economia di salvezza che si sostituisce a quella dell'Eden sta appunto nel sostituire a una *coppia,* una *donna.* Innanzi a Dio che sceglie di essere egli stesso il nuovo Adamo dell'umanità, *non sta più una coppia: sta una donna. Il primo atto della nuova economia è la surrogazione della coppia Adamo-Eva come archetipo e principio dell'umanità con una donna: Maria.* Ciò muta tutta la struttura della nuova creazione, che ha Maria per principio umano da quella che ha invece per principio la coppia: Adamo ed Eva. Il principio della coppia vale ormai non più all'interno dell'umanità ma nella relazione tra Dio e umanità.

Se si dà al concetto di nuova Eva tutta la sua radicalità, esso è veramente, come ha bene inteso il Bittremieux, il primo principio della mariologia: è infatti esso che risponde direttamente alla domanda: chi è Maria?

Nel momento in cui Adamo ed Eva vengono meno per il peccato alla loro funzione di archetipi e di modelli secondo lo spirito, Dio sottrae alla morte meritata il genere umano sostituendo a una coppia una donna e ordinando l'attesa, la pazienza e il dolore del genere umano alla preparazione storica di questa donna.

Il decreto divino che mitiga la pena dell'umanità determinandola, e salvando l'umanità dalla forza integrale del principio: *per peccatum mors,* è un decreto che già contiene Maria: come promessa fatta ad Eva. Mentre serpente, uomo e donna sono coinvolti nel castigo, che è pure un atto di misericordia, solo alla donna vengono rivolte le parole della speranza.

La natura umana è salvata dalla morte ed è mantenuta nella capacità di compiere di per sé atti conformi al suo fine perché è costituita sotto un nuovo capostipite. *Il decreto che salva l'umanità dalla morte è il medesimo decreto che preserva Maria dal peccato.* La natura umana è salva nella sua vita, nella sua sostanza morale e intellettuale: essa è ancora in relazione con il suo fine, anche se ormai incapace di conseguirlo, perché ha perduto i doni soprannaturali che ve la abilitavano, aiutandola a trascendere i limiti della creatura.

Ma il carattere della nuova economia appare appunto nella *sostituzione di una donna e una coppia.* L'umanità è ormai incompleta in sé medesima: il peccato avrebbe annientato la sua ragione di vita, poichè negava la sua fondamentale realtà di immagine di Dio. Ma il disegno divino usava del peccato per sostituire il Verbo ad Adamo e trascendere ogni forma di completezza naturale e soprannaturale dell'umanità: l'umanità non avrebbe avuto ormai altro fine che quello dell'unione alla Trinità nel Verbo. Maria sostituiva Adamo ed Eva perché indicava Cristo. L'umanità avrebbe attuato in millenni di storia questo suo ordine alla cristificazione: avrebbe cioè vissuto la sua storia come una storia di impotenza, una storia spezzata tra il desiderare e il potere, tra il volere e l'agire: la storia di chi non ha in nessun modo in se stesso la propria completezza e la propria beatitudine.

Con il suo desiderio e con la sua impotenza, con la bontà dei suoi desideri e la perversità delle sue azioni, l'umanità ha preparato il giorno in cui colei che era stata prescelta per atto

di divina predestinazione come la nuova Eva *potè nascere dal genere umano come il suo frutto.* Maria è il frutto della storia umana perché è liberamente predestinata da Dio: essa deve tutto a Dio, ma essa è il frutto che innanzi a Dio hanno saputo generare i desideri, le sofferenze e i peccati degli uomini. Essa è un tempo tutta dono gratuito e tutta laboriosa e dolente fatica umana. L'umanità ha seminato e piantato, Dio ha fatto crescere. L'Immacolata Concezione è un dono di Dio ed un privilegio della Vergine: ma questo privilegio era il fine di tutte le leggi, la speranza di ogni pazienza, la ragione di ogni sofferenza, il perché di ogni limite e di ogni sconfitta. Che dall'umanità peccatrice nascesse un frutto senza peccato era il senso stesso della promessa fatta ad Eva: ma era appunto un risultato che trascendeva ogni sforzo, pur meritandoli tutti. Maria è il recupero dell'innocenza, è la benedizione data alla pena. E' il frutto della pena. Il lavoro dell'uomo, il dolore della donna, hanno, secondo il discorso « penale » di Dio nel Genesi, termine e senso nell'innocenza di Maria.

Intendendo Maria come la nuova Eva, si intende immediatamente la sua relazione costitutiva con il Cristo e con gli uomini. Essa è stata scelta in ragione del nuovo Adamo: è, se possiamo dir così, infinitamente più relativa a Lui che non lo fosse Eva ad Adamo. Quella relazione aveva per termine due persone aventi la medesima natura. Ma il nuovo Adamo è il Verbo. La relazione di Maria con il Verbo è la relazione di una persona umana ad una Persona divina.

Dal momento che il fine dell'umanità diviene la sua unione con la Persona del Verbo, e dal momento che questa nuova relazione dell'umanità viene espressa dalla relazione di Maria al Cristo, la relatività e la dipendenza della nuova Eva per rispetto al nuovo Adamo appaiono ben diverse e ben maggiori da quelle della prima donna verso il primo uomo. Il ruolo della Vergine rispetto al Verbo è quello dell'umanità: l'accettazione del Dono di Dio. *Il Fiat come il Magnificat rappresentano la posizione fondamentale dell'umanità innanzi al dono di Dio, sono il suo gesto costitutivo innanzi all'Incarnazione.* Maria appare dunque come Colei che riceve: e che solo in quanto riceve può trasmettere.

E subordinatamente al suo rapporto al Cristo ma in modo egualmente necessario si intende il suo rapporto con gli uomini.

Essa è il modello della perfezione umana, essa è il nuovo principio dell'umanità. Causa, principio, modello, archetipo: ciascuna di queste parole dice qualcosa: il carattere di fine e quello di inizio, l'immanenza, e la superiorità, l'integralità di Maria

e il suo carattere di inizio di una totalità. Maria è il nuovo principio e al tempo stesso l'assoluta perfezione dell'umanità. Dal tempo di Eva il modello dell'umanità è Maria: il modello dell'uomo è di colei che dice: avvenga a me secondo la tua parola. La pienezza dell'umanità ha per fondamento l'accettazione della parola di Dio, cioè la fede. Fede e non-fede divengono così i protagonisti della storia umana: la lotta tra la vecchia creatura e la nuova creatura, tra la eredità corrotta e corruttrice di Adamo e di Eva e il nuovo modo d'essere della natura prestabilito in Maria e poi manifestato in essa, diviene il nodo della storia universale. Da un lato il modello dell'uomo che cerca nelle sue opere la perfezione, che ritiene di poter possedere la terra in ragione del primo comandamento dato da Dio nel Genesi, senza essere posseduto da Dio: dall'altro l'atteggiamento di chi sa che solo da Dio viene ogni bene in sovrappiù, e che solo Dio è il vero destino dell'uomo. Da un lato il « ricordo » di Adamo presente nella natura: soprattutto, anche oltre il peccato, il ricordo di un'economia, naturale e soprannaturale, umana e divina, *fondata sulla coppia, e quindi sulla regalità dell'uomo.* Dall'altro una economia nuova fondata sull'*umanità come « posta in coppia » con la Divinità e in cui essa umanità regna unita al Verbo: l'economia della regalità del Cristo e di Maria.*

La sostituzione di Maria ad Adamo ad Eva ha cambiato radicalmente sia l'ordine naturale che quello soprannaturale dell'umanità. Da allora il modello dell'umanità in quanto tale è il Fiat della Vergine, che precede il suo Magnificat. Da un modello eminentemente attivo si passa a un modello in cui azione e passione vengono superate in una economia fondata sulla recezione di Dio.

Maria è madre della Chiesa nella sua perfezione: colui che ha « ripetuto » in sé la Vergine, colui che ha detto il Fiat mariano « vede l'Unigenito del padre, pieno di grazia e di verità ». Maria è regina degli uomini perché è la nuova Eva. Essa guida come una nuova natura (ma con l'efficacia di una persona esaltata oltre i limiti della finitezza e *capace in virtù del Dono divino che è in essa per l'unione all'Unione Ipostatica* di « contenere il mondo », secondo la bella espressione usata per i cristiani dalla lettera a Diogneto) gli uomini al Cristo: li guida inducendoli a riprodurre in loro stessi il suo Fiat, a divenire uomini secondo il modello di Maria per poter ricevere l'unione all'Essere divino del Verbo Incarnato e quindi l'integrale divina perfezione della nuova umanità.

Unita all'Essere del Verbo per unione all'Unione, Maria può

essere presente, là dove esiste finitezza creata: e in ragione del suo compito, della sua natura di archetipo della nuova umanità, di madre degli uomini, essa è in fatto presente.

Là dove la natura umana è, Maria è, in ragione del Dono del Verbo Incarnato. Ella assiste come una persona la persona umana a vincere i limiti della vecchia creatura, della natura ereditata da Adamo.

Dove è presente il « ricordo » di Adamo e di Eva, la « vecchia creatura », là è presente Maria. Stabilita come nuovo archetipo della natura, essa comunica mediante la *natura,* sino a condurre la *persona* a ridire il suo Fiat. L'Immacolata Concezione e l'Assunta sono i dogmi da cui scende con pienezza la visione della nuova Eva. L'uno ci enuncia la sostituzione della coppia primigenia con una donna, la cui elezione è la salvezza della natura umana dalla morte che la negazione di Dio e del suo regno ha meritato alla prima coppia: l'altro ci mostra la presenza universale di Maria, simile a quella di Cristo, in tutto il mondo creato. La Divinità del Verbo unisce la carne e l'anima di Maria allo stato di quelle di Cristo. Maria è nella coppia divino-umana l'umanità, ordinata al Cristo. Essa dunque è Colei che porta il mondo al Verbo, Colei che conduce gli uomini al Dono. Come ha generato il Verbo per l'umanità, così essa genera l'umanità per il Verbo.

La grazia che ha preservato Maria dal peccato ha preservato la natura umana dalla morte e ha lasciato le persone umane capaci di essere guidate da essa natura verso il loro fine. E' in ragione di questo potere rimasto per causa di Lei alla natura umana, che la Vergine gloriosa in Cristo, sa condurre la natura umana a riconoscere la propria impotenza: la conduce in ragione della preservazione sostanziale della natura a sentire l'indigenza della grazia. La Regina degli uomini conduce la natura umana a fare la sua parte nell'ordine della giustificazione. Verrà il momento in cui la grazia dello Spirito Santo coronerà questa opera e farà del figlio di Adamo un figlio di Dio, un altro Cristo. E Maria condurrà sempre *ex parte naturae* quest'anima a accettare la luce e a procedere di luce in luce.

Ma ora noi vogliamo sottolineare la causalità che le è propria come nuova Eva, la causalità che è antecedente alla giustificazione, il *compito, come nuovo principio, di condurre l'umanità al suo nuovo ordine.*

Occorre un più stretto collegamento del trattato *de Maria Vergine* con quello sulla giustificazione e sulla grazia perché la relazione della Vergine con la natura umana quale suo nuovo

archetipo appaia in tutto il suo significato e in tutte le sue conseguenze. Il rigetto del protestantesimo come eresia ha messo in luce la preservazione sostanziale della natura umana dal peccato originale: essa non è stata distrutta, non ha perso il proprio bene, è rimasta come natura ordinata al suo fine ultimo anche se i suoi atti sono incapaci di conseguirlo. La zona in cui il peccato originale ha operato sia come colpa che come pena non esclude nulla di ciò che è proprietà e attributo della natura come tale, nemmeno il suo ordine a Dio come fine: l'ordinazione al soprannaturale è anzi elevata dal momento che dopo il peccato di Adamo essa è chiamata a riceverlo mediante l'Incarnazione del Verbo. *Perché non collegare, sotto il segno della nuova Eva, tutto ciò che riguarda la natura umana, nel suo passaggio dal peccato alla grazia?* Avremmo qui il *proprium* mariano, e il suo titolo di madre degli uomini apparirebbe in piena chiarezza. Tutta la teologia della natura in prospettiva cristiana andrebbe esposta sotto il segno di Maria, nuova Eva. La presenza di Maria e la sua influenza sulla natura sono in lei frutto del Dono del Verbo, dell'unione all'Unione: in ciò si manifesta la grazia e anzi la pienezza di grazia. Ma l'azione di Maria ha a suo titolo, prima della giustificazione del peccatore o dell'infedele, *solo la natura: è la natura che è spinta dall'influenza della Vergine, presente per la virtù dell'Incarnazione a ogni uomo, a fare quello che è in sé per giungere a riconoscere il suo non potere e a cogliere quel momento in cui la manifestazione della sua impotenza è per grazia, in Spirito Santo, invocazione della salvezza divina.*

Se tutto ciò che ci dicono i dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunta fosse connesso con quello che ci dicono i dogmi della giustificazione e della grazia e con i problemi ancora aperti in teologia al riguardo, forse molte cose sarebbero chiarite.

La logica del Cristianesimo è tale che nulla si può spiegare con la sola causalità divina: e nemmeno con la sola causalità del Cristo. Occorre la causalità umana, occorre la causalità mariana. Questo richiede la vera logica dell'Incarnazione, la logica del patto e dell'Unione.

In questo caso capiremmo ancor meglio chi è Maria. *Maria è la natura umana in quanto sposa di Cristo.* Nella sua persona il processo che investe la natura si manifesta in una pienezza, da cui ogni bene deriva. *Tutta relativa a Cristo, ma anche relativa a Cristo in quanto essa è il nuovo principio della natura umana: tutta per la relazione, sostanzialmente qualificata da essa, ma*

appunto perciò sostanzialmente esistente come una libera, vivente autonomia, per sé.

Esiste una causalità mariana che è ordinata alla causalità cristica e su di essa si fonda: ma con una sua consistenza ed una sua sostanzialità.

Alla domanda di Bernadette, la Vergine rispose: io sono l'Immacolata Concezione. Forse questa ci sembra la prima risposta alla domanda: chi è Maria. Maria è la nuova Eva. Per questo è la madre di Dio, anche se, perché era chiamata a divenire la madre di Dio, (il più) essa fu nuova Eva (il meno). Nel disegno divino, l'Immacolata Concezione è per la madre di Dio: ma nell'ordine umano, che guarda prima il fondamento e poi il vertice, che va dal meno al più, Maria è l'Immacolata Concezione: e per questo è la madre di Dio.

Mater Ecclesiae

Il ruolo che Maria riveste nel processo antecedente alla giustificazione aiuta a intendere la sua funzione verso i giustificati: il suo titolo di madre degli uomini aiuta a comprendere il suo titolo di madre della Chiesa.

L'umanità che riceve la grazia santificante e partecipa perciò in modo crescente al Mistero di Cristo sino alla perfetta Unione a questo Mistero con l'ultimo dono del lume di gloria è un'umanità assimilata a Maria. Essa è la nuova creatura giunta ormai al suo stato proprio e compiuto, costituita e non più da costituirsi. Maria ha dunque sulla nuova creatura una causalità di assimilazione, ancor più manifestamente fondata sul Verbo Incarnato, nuovo Adamo dell'umanità.

E' particolarmente sotto questo aspetto che il Concilio Vaticano II ha considerato Maria. Ma, per dir così, era sotto questa luce che la Vergine stessa si è posta. A partire dal secolo XIX, le apparizioni mariane, i carismi di sapienza e di luce, i frutti di santità che ne irradiano, hanno messo ancora più in risalto questa funzione propria della Vergine, Immacolata e Assunta.

Nell'unità di Cristo e di Maria, spetta a Maria dare l'umanità al Verbo, sia l'umanità individua del Cristo che l'umanità totale del Cristo mistico. Come madre degli uomini, come tipo dell'umanità assimilata al Verbo, unita all'Unione, *Maria ha una causalità immanente, fondata appunto sul suo esser nuova Eva.* Essa conduce di luce in luce l'umanità redenta alla gloria del-

l'Assunzione. Ciò sempre come nuovo principio del genere umano stabilito da Dio dopo il peccato. Vi è perciò una causalità immanente alla natura umana della Vergine che è massima sulla natura umana benedetta dalla grazia e segnata dai sacramenti: una natura che ha vinto il peccato antico non è più l'eredità di Eva ma ormai soltanto quella di Maria. Ornata della pienezza del Dono, Maria assimila a sé le anime. Assimilate a Maria sono perciò interamente « relative » e assimilate al Cristo.

Madre della Chiesa, vuol dire che *Maria assimila a se stessa le anime per generarle a Cristo.* E ciò ha inteso tanto bene S. Luigi M. Grignon de Montfort. Il suo trattato della servitù è, se possiamo dir così, il fondamento storico prossimo del grande movimento mariano del secolo XIX e XX ed è anche un modo semplice ed efficace di esprimere sino in fondo l'assimilazione dello spirito giustificato a Maria quale condizione per la sua assimilazione a Cristo.

Non è un caso che il testo profetico dei *novissima mundi*, l'Apocalisse, veda Maria e la Chiesa come un'unica realtà: e colleghi ad essa tutti i temi dell'Unione (la sposa, la città) del Vecchio Testamento.

Il cammino della Chiesa è un cammino in Maria, per Maria, verso Maria. Con la fine dei tempi tutta la Chiesa si unisce alla perfezione di Maria: Maria conclude allora i suoi compiti nella storia come nuova Eva: quello di condurre, come madre degli uomini, i figli di Eva alla grazia di Cristo: e di condurre, come madre della Chiesa, i cristiani al lume di gloria.

Molti problemi, quelli della relazione tra Chiesa e storia. tra Chiesa e mondo. tra Chiesa e tempo, tra Chiesa e religioni non cristiane, tra Chiesa e umanità non possono essere risolti che a partire dall'antichissima teologia della nuova Eva.

Nella teologia cristiana la natura umana ha due nomi: Adamo ed Eva prima, Maria poi. Oggi questo è comprensibile a un pensiero che acquista il senso della storia, della persona, della soggettività in misura più forte di quello che non conservi i concetti tradizionali della metafisica: natura, sostanza, relazione.

Siamo oltre il tempo del razionalismo. Giungiamo, nonostante le apparenze contrarie, a un tempo in cui è più facile alla teologia valorizzare il bene proprio della Rivelazione; e quasi, vorremmo dire, alla Rivelazione manifestarsi da se sola nella forza della sua semplice grandezza, di là della teologia.

I dogmi mariani appaiono soltanto a una mentalità attardata alle mode di ieri come un peso verso l'annuncio del Vangelo all'umanità contemporanea. Certo, il discorso sugli arche-

tipi avviato dalla psicoanalisi non offre nessun appiglio alla verità cristiana come tale: ma è ben un segno della fine di un tempo, dell'autunno del razionalismo. La prospettiva biblica dell'umanità come di una comunione attorno a un modello fondamentale, che la contiene e la riassume, la dialettica paolina Adamo-Cristo e quella della tradizione Eva-Maria, hanno un grado di forza intellettuale da richiedere, per la loro maggior comprensione, una umanità post-razionalista, una umanità che abbia consumato e distrutto in sé questa possibilità dello spirito.

Se la teologia può preparare, come il Battista, le vie del Signore all'umanità del nostro tempo, questo ci sembra possa avvenire, togliendo al trattato de Beata Maria Virgine un carattere di studio di privilegi di per sé non necessari, legandolo invece vitalmente alle necessità profonde della logica teologica della dogmatica cristiana.

NOTE

SACRA SCRITTURA

Limpida storicità del Vangelo dell'infanzia

Leggendo spassionatamente la semplice e disadorna descrizione dei due primi capitoli di S. Matteo e dei due più ampi di S. Luca colpiscono bensì le differenze; ma si nota subito che le due redazioni permettono la mutua integrazione dei fatti, e tutto sembra procedere nella più serena obiettività. Considerando gli altri due Vangeli, che non dicono nulla della nascita c infanzia del Signore, si ha l'impressione che il primo e il terzo Vangelo colmino una lacuna che lo Spirito Santo non poteva permettere nella narrazione ispirata della vita di Gesù.

Il meraviglioso apparisce dosato nella misura appena sufficiente per realizzare un dialogo tra cielo e terra, coerentemente preparatorio della discesa di Dio in terra. Poi, invece di trionfi da favoloso eroe, povertà, umiltà, persecuzioni, nascondimento, resi ancora più in risalto dalle due fugaci manifestazioni di gloria (canto angelico, adorazione dei Magi). Tutto infonde fiducia nella obiettività della narrazione.

Eppure hanno ugualmente creato il problema critico della storicità, che sembra, a dir vero, una conseguenza più psicologica che razionale della moderna mentalità « demitizzatrice ». A questa non fa tanto ripugnanza l'Incarnazione del Verbo, che *non si vede*, quanto, per es., le apparizioni angeliche — in sè tanto meno straordinarie — che *si vedono*. Particolarmente in causa è S. Luca, più diffuso e circostanziato. In Francia una recente vita di Gesù saltò addirittura, a piè pari, la storia dell'infanzia, che l'autore non riteneva criticamente sicura. A Roma un illustre esegeta poco tempo fa proclamò solennemente che, siccome fervono ancora in proposito gli studi, il problema della piena storicità del Vangelo dell'infanzia è tuttora « sub iudice » e la Chiesa non si è ancora pronunciata. Un altro biblista si è riferito in particolare alla *Istruzione sulla verità storica dei Vangeli* della Pont. Comm. Bibl. (21 aprile 1964), rilevando che essa non ha ritenuto opportuno esprimersi sulla storicità del circostanziato racconto dell'infanzia e deducendo da ciò che la *Istruzione* avrebbe inteso ammonire a non dare peso ai particolari di quella narrazione (senza accorgersi — detto biblista — che compiva un arbitrario transito dal silenzio alla negazione).

Non faccio nomi perché ne dovrei ripeter molti. E' infatti una mentalità alquanto diffusa.

Ma perché pretendere un autorevole pronunciamento positivo del Magistero sui particolari racconti dell'infanzia? Non v'è ragione che la Chiesa si pronunci su tutti i punti. Già esistono e dovrebbero essere sufficienti le ripetute sue decisioni generali sulla totale *inerranza* biblica, estesa; appunto perché *totale*, anche al *settore storico*, quando beninteso lo scrittore

abbia veramente voluto fare storia, come è senza alcuna ragione di dubbio, nel Vangelo dell'infanzia.

Vedremo tra poco perché non vi è alcuna ragione di dubbio. Intanto ricordiamo alcune definizioni sull'inerranza totale. Innanzi tutto questa è un ovvio corollario del domma che i libri della S. Scrittura « Spiritu Sancto inspirante conscripti *Deum* habent *auctorem* » Conc. Vat. I, D-S 3006), il che va inteso nel senso di una diretta ispirazione di Dio negli agiografi, in modo che « ea *omnia* eaque sola, quae ipse iuberet, et recte mente concipe-rent et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent » (Leone XIII, *Providentissimus,* 18 nov. 1893, D-S 3293); ne segue evidentemente « Divinas Litteras, quales ab hagiopraphis editae sunt (il vero testo, o testo critico), ab *omni omnino errore* esse immunes », perché altrimenti si verrebbe ad affermare « Deum ipsum erroris... auctorem » (ivi, E. B. 126-127). Benedetto XV ribadisce: « Misere... aberrant... recentiorum... erroris immunitatem absolutamque veritatem, ad elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant » *(Spiritus Paraclitus,* 15 sett. 1920, D-S 3652). Pio XII ripete « nefas omnino esse "aut inspirationem ad aliqua tantum Sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse scriptorem", cum divina inspiratio... "non modo errorem excludat *omnem,* sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est Deum... *nullius omnino erroris* auctorem esse. Haec est antiqua et constans fides Ecclesiae". Hanc igitur, quam Decessor Noster Leo XIII tanta cum gravitate doctrinam exposuit, Nos quoque auctoritate Nostra proponimus et, ut ab omnibus religiose teneatur, inculcamus » *(Divino afflante Spiritu,* 30 sett. 1943, E. B. 539 s.). Poi di nuovo: « Sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt; atque sententiam, iam pluries reprobatam, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religionis traduntur, pertineat » *(Humani generis,* 12 agosto 1950, E. B. 612).

La stessa suddetta *Istruzione sulla verità storica dei Vangeli,* del 1964, interpretata nel suddetto modo arbitrario da un biblista, ribadisce, invece, contro coloro che mettono « in dubbio la verità dei detti e dei fatti contenuti nei Vangeli » che questi « furono scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, il quale ne preserva gli autori da *ogni errore »;* e Paolo VI ne confermava poco dopo l'insegnamento, dichiarando che l'Istruzione « difende in modo speciale con calma e vigorosa chiarezza la verità storica dei Vangeli » *(Discorso* ai partecipanti alla XVII settimana biblica, 26 sett. 1964).

Anche il Vaticano II ha riaffermato « senza alcuna esitazione la storicità » dei Vangeli, i quali hanno bensì scelto « alcune cose tra le molte che erano tramandate a voce o anche in iscritto... sempre però in modo tale da riferire su Gesù con sincerità e verità » (R 19). E ciò rientra nella riaffermazione generale dello stesso Concilio della divina ispirazione di *tutta la* Sacra Scrittura, la quale riporta « tutte e soltanto quelle cose che Dio voleva fossero scritte », insegnando « con certezza, fedelmente e senza errore la verità, che Dio per la nostra salvezza [scopo di tutta la Scrittura] volle fosse consegnata nelle sacre lettere » (ivi 11).

Dispiace il tentativo di quei biblisti che tentano di chiudere la bocca

al profano, disorientato dai dubbi da essi gettati sulla storia dell'infanzia di Gesù, prospettando misteriosi studi « che ferverebbero ancora in proposito ». Quali elementi nuovi sperano di trarre costoro, da tali studi, se, agli effetti del nostro problema, è ormai tutto noto? Vogliono ritrovare l'autografo di S. Luca? Sarebbero comunque, per il nostro problema, allo stesso punto di prima.

In realtà essi vorrebbero giustificare e molti ritengono di avere già giustificato, criticamente, il diritto di interpretare il Vangelo dell'infanzia come un « genere letterario » di puro annunzio teologico, valorizzato *didatticamente* da una veste narrativa più o meno immaginaria. Sarebbe storico quindi soltanto il fatto sostanziale del verginale concepimento di Gesù per opera dello Spirito Santo, non il resto della narrazione.

Ma proprio qui sta un fondamentale errore critico, sia di *ermeneutica,* sia di *teologia,* sia anche di pratica *pastorale.*

Dal punto di vista *ermeneutico,* un « genere » puramente *didattico* di una narrativa biblica può bensì armonizzare perfettamente con la *inerranza* biblica. Per affermarlo però, di fatto, a scapito del senso letterale, bisogna che esso sia provato con *solidi argomenti,* essendo logico che le parole d'un autore veridico siano intese nel senso loro proprio, quando ragioni intrinseche o contestuali non suggeriscano il contrario (altrimenti non sarebbe un autore veridico, ma un ingannatore). Non può non essere cioè perennemente valido, al riguardo, il vecchio principio di Leone XIII, tratto da S. Agostino: « religiose obsequatur... a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere » *(Providentissimus,* E. B. 112). Tale principio fu ribadito da Pio X, mediante un *Responsus* della P. Comm. Bibl., secondo cui il senso « non propriamente letterale o storico » non è ammissibile « excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo... solidis argumentis probetur » (E. B. 161). Senza tale principio si cadrebbe — come ha detto anche Benedetto XV — nei « genera quaedam litterarum... quibusque integra ac perfecta verbi divini veritas componi nequeat » *(Spiritus Paraclitus,* E. B. 461). Ma è un principio purtroppo da non pochi trascurato, così da giustificare il lamento di Pio XII: « Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur » *(Humani generis* E. B. 618).

La differente risonanza di tale principio, nello sviluppo degli studi biblici può dipendere soltanto dalle nuove acquisizioni, che possono talora permettere di trovare i « solidi argomenti » per la legittima interpretazione non letterale, che forse un tempo non si conoscevano, dando così modo o talora di correggere sicuri errori d'interpretazione (caso di Galileo), o di prospettare nuove legittime soluzioni, almeno probabili (come, per es., per *Giona, Tobia, Ester, Giuditta* e per la equilibrata interpretazione della pur storica *Genesi).* Ma il principio resta immutato.

Ora, venendo ai due primi capitoli di S. Luca (e similmente vale per i due primi di S. Matteo) non solo non vi sono validi argomenti per infirmare la storicità di tutta quella circostanziata narrazione, ma vi sono positive e sicure ragioni per escludere ogni dubbio in proposito.

Tale circostanziata narrazione infatti fa strettamente corpo con il

suo contenuto dommatico essenziale, che è la storia dell'Incarnazione del Verbo, nel seno verginale di Maria. Tutta la restante cornice narrativa costituisce l'armonico, soprannaturale contesto e la concretizzazione di tempo, di spazio e di modo, capace di dare solidità storica all'evento. Dire che quel che conta è solo la *sostanza del fatto,* è come dire di una cattedrale che quel che conta è la costruzione esterna, distruggendo però le fondamenta.

La straordinarietà delle particolari circostanze narrate, dipendenti dal libero intervento di Dio, non può creare alcuna difficoltà. Esse anzi sembrano reclamate, come cornice idonea per il quadro della somma straordinarietà della Incarnazione del Verbo. Se la psicosi « demitizzatrice » inducesse a negare quelle, dovrebbe coerentemente negare anche il fatto supremo che esse accompagnano. D'altra parte le solide fondamenta storiche del supremo evento sono date proprio dalla veridicità del narratore, ed il segno di questa veridicità è proprio dato dalla accurata narrazione storica dei particolari. Chi dubitasse della veridicità di quelli non si vede perché dovrebbe credere all'evento principale, che il narratore ha strettamente collegato a quelli e presentato con la stessa sicurezza di quelli.

V'è, in proposito, una differenza essenziale con altre narrazioni bibliche stilizzate e ordinate con un criterio riassuntivo e letterario, come nella Genesi, o con la scelta e ordinazione dei fatti e detti della vita pubblica nei singoli Vangeli, o con narrazioni nelle quali il medesimo significato sostanziale è riportato con varietà di parole dai singoli evangelisti, come nella istituzione eucaristica. In tali casi la tonalità personale impressa dall'agiografo non inserisce nella narrazione alcun errore ed è resa necessaria dalle esigenze descrittive (come è naturale in una ispirazione che pur accompagnando tutta l'azione dell'agiografo non è dettatura). Nel caso del Vangelo dell'infanzia, invece, una supposta aggiunta, alla sostanza del racconto, di episodi importanti e concreti non necessari e fantastici, costituirebbe un vero inganno, un'ibrida e inammissibile mescolanza di verità e di favola, col doppio pericolo o di prestar fiducia alla favola perché associata a quella verità, o di negare quella verità perché associata alla favola.

Tutto ciò implica, in secondo luogo, — come dicevo — un fondamentale errore dal punto di vista *teologico,* quanto cioè alla esigenza della solida fondazione storica del domma. Se i negatori della piena storicità del Vangelo dell'infanzia riconoscessero la difficoltà teologica derivante dalla loro sentenza, sarebbe già qualche cosa; ma ciò che sinceramente sorprende è invece la loro noncuranza della difficoltà stessa, forse per la minore sensibilità che gli studiosi positivi hanno al rigore dialettico.

Prima di tutto, senza la verità di quelle meravigliose circostanze particolari il sublime evento sostanziale mancherebbe della sua coerente ambientazione. Ma soprattutto, come si è già visto, la verità di quelle circostanze costituisce la concreta garanzia (giacchè sono narrate dal medesimo narratore) della verità dell'evento principale. Non si può parlare di una *fede* che vede, al di là di quelle secondarie circostanze, la verità essenziale, perché *prima che la fede veda* deve essere razionalmente *fondata* sulla sicurezza della narrazione storica. E', in fondo, ciò che afferma la predetta *Istruzione* della P. Comm. Bibl., secondo cui « la fede si fondava su ciò che Gesù aveva [realmente] fatto e insegnato ».

Particolarmente inesatta poi è l'analogia che alcuni pongono con l'integrativa ispirazione dello Spirito Santo agli Apostoli, dopo la dipartita di Gesù, fino alla morte dell'ultimo Apostolo, come se Luca, similmente, avesse potuto, per divina ispirazione, usare, a scopo di più efficace annunzio, una certa libertà di narrazione. Quella ispirazione agli Apostoli infatti riguarda l'illuminazione e il completamento della verità rivelata, mentre questo ipotetico rivestimento favoloso che Luca avrebbe dato al suo racconto riguarderebbe dei puri fatti irreali, ossia dei « falsi », strettamente e sconvenientemente mescolati alla realtà del fatto principale, svalutandone l'autenticità.

Non pertinenti pure sono i paragoni che si fanno, per es. con la pittura di un fatto storico, (per es. di una battaglia) che, mentre si ritiene obiettiva quanto alla verità del fatto stesso, non la si può considerare tale quanto ai minimi particolari. Tale pittura infatti non ha il compito di *provare* il fatto storico, ma solo di rappresentarlo, mentre il fatto si suppone già noto. La « pittura », invece, della descrizione evangelica deve proprio con la obiettività dei particolari (tanto più, così clamorosi e importanti) garantire la verità del fatto principale. Nemmeno vale il paragone con le infiocchettature di abbellimento che un predicatore può aggiungere alla narrazione di un fatto storico, senza che lo si possa tacciare di menzogna. A parte il metodo poco conveniente per chi annuncia la parola di verità dal pulpito, manca anche qui la parità, rispetto al nostro caso; anche qui cioè il fatto sostanziale è già noto e non è la parola del predicatore che deve provarlo.

Pastoralmente infine il gettare il dubbio su quelle celebri descrizioni, che sono le più conosciute e amate dal popolo, sembra contrastare nettamente con i ripetuti ammonimenti della Chiesa, così confermati dalla stessa predetta *Istruzione:* « [I divulgatori] si facciano scrupolo di non dipartirsi mai dalla comune dottrina o dalla tradizione della Chiesa, neanche in minime cose ».

Naturalmente i negatori della piena storicità adducono delle motivazioni. Ma la loro analisi scopre una inconsistenza veramente sorprendente.

La *differenza delle narrazioni* di Luca e Matteo? Sarebbe come dubitare della unicità di un individuo o della sincerità di due cronisti che ne parlano, perché uno dice che esso è alto tanto, e l'altro, senza parlare dell'altezza, si ferma invece a dire che è biondo. I due evangelisti hanno semplicemente narrato lati *diversi* dello *stesso* avvenimento storico. Anzi la perfetta armonizzazione e complementarità delle due narrazioni, pur così diverse e tanto complesse, è una bellissima conferma della loro piena obiettività (si noti, per es., come emerge nell'una e nell'altra, l'identico carattere pensoso, silenzioso, volitivo, di Maria. Si noti l'apertura dell'orizzonte salvifico ai Gentili, proclamata, nei cantici di Luca e la realizzazione immediata di ciò nella venuta dei Magi, narrata invece da Matteo; ecc.).

Il contenuto *estraneo alla primitiva predicazione apostolica,* che soleva far perno sulla vita pubblica di Gesù e sulla sua tragedia e il suo trionfo finale? Era naturale che la prima predicazione facesse perno sui fatti pubblici, a tutti noti. Ma niente anche di più naturale che, proprio per questo, i due evangelisti Matteo e Luca (quest'ultimo lo dichiara esplicitamente) siano voluti risalire all'inizio; sono essi stessi, infatti, che hanno riportato pure le famose genealogie (Mt. 1, 1-17; Lc. 3, 23-38).

La *lunghezza* eccessiva e l'ampia descrizione dei primi due capitoli di Luca, contrastante con la rimanente concisione del suo vangelo? Ciò è dovuto appunto al dichiarato proposito di Luca di attendere con particolare impegno alla storia dell'infanzia, perché meno nota e non usata nella comune primitiva predicazione: « Ho investigato accuratamente ogni cosa sin dall'inizio » (Lc. 1, 3).

L'*impossibilità di conoscere* quei particolari segreti? C'era la Madonna, alla quale Luca poteva comodamente rivolgersi. Gli stessi aramaismi e l'impronta semitica che caratterizzano i primi due capitoli, nei confronti dei seguenti, confermano tale fonte, di prima mano, di Luca.

Lo strano *concentrarsi di tutti gli inni* in quei due capitoli (come di tante profezie nei primi due di Matteo)? Niente di strano perché ciò lo portava la natura degli eventi della fanciullezza.

La *rassomiglianza* con la storia della nascita e dell'infanzia di *altri grandi personaggi* biblici, come Isacco, Mosè, Sansone, Samuele? Niente di più naturale di un analogo procedimento di Dio a riguardo di altri personaggi che avevano una speciale missione, tanto più essendo l'A.T. figura e preparazione del N.T. Comunque alle analogie si aggiungono per Gesù essenziali e sublimi differenze.

Stranezza di un puro *spirito angelico* che si presenta in *forma umana?* Nessuna difficoltà che l'angelo possa miracolosamente assumere apparenze umane per entrare in colloquio con gli uomini, come tante volte è narrato nella Bibbia, e, in particolare, nel N.T. (ai pastori — almeno quanto alla voce — al sepolcro, all'ascensione).

Inutile *miracolismo* delle apparizioni, mentre queste potrebbero interpretarsi come pure ispirazioni interiori? Non si vede in tali apparizioni alcuna amplificazione miracolistica eccessiva, nel quadro coerente dello strabiliante miracolo della Incarnazione del Verbo. Anzi questa convenientemente richiede quella cornice di prodigio. D'altra parte solo così poteva aversi quel dialogo di Maria con l'angelo, che era necessario per l'inserimento libero di Maria nel mistero dell'opera divina di redenzione. Si noti la differenza con l'apparizione in sogno a Giuseppe. Anche il dialogo con Zaccaria consentì preziosi insegnamenti. Ad ogni modo non è con argomenti negativi ed evanescenti di questo tipo che può infirmarsi criticamente la sicurezza che nasce da una descrizione così precisa e particolareggiata e dal tono estremamente spersonalizzato, semplice e freddo con cui viene data.

Quest'ultimo pensiero mi fa ricordare il rilievo fattomi da un grande giornalista italiano, che giudicava queste discussioni inutili.

Gli era sufficiente — mi diceva — considerare lo stile di Luca, semplice, freddo, senza alcuna glorificazione pubblica dell'eroe (anzi, dopo i fugaci bagliori del canto angelico e dell'omaggio dei Magi, estrema povertà, persecuzione e morte), con l'attenzione tutta protesa a riportare fatti e precise parole, proprio come se le avesse colte e annotate dalle labbra di Maria. Trasparisce lo stile — diceva — del sincero cronista.

PIER CARLO LANDUCCI

Kant: la gnosi dal mito alla scienza

La storia del pensiero umano è riconducibile a due posizioni fondamentali: quella che sostiene il primato dell'essere sul pensiero e quella che sostiene il primato del pensiero sull'essere. La prima riconosce necessariamente la trascendenza di Dio per rispetto al mondo e ritiene dunque che solo la Rivelazione possa in ultima istanza rendere possibile al pensiero di conoscere la ragione della vita e del mondo. La seconda ritiene che il mondo sia un negativo che solo nel pensiero riceve verità, dignità e valore. La prima ritiene che il male non sia: la seconda che il male sia essere e che dunque l'essere sia male. La dottrina della Chiesa Cattolica è la patente espressione del primo tipo di filosofia. E' difficile esprimere la posizione opposta con eguale chiarezza: tuttavia riteniamo che l'antica gnosi ne esponesse con chiarezza i principi fondamentali: la divinità dello spirito e la negatività (malvagità) della materia. Naturalmente anche all'idea di rivelazione, la posizione gnostica deve surrogare qualcosa: e a ciò soccorre la fantasia, nella forma del mito.

L'articolo che pubblichiamo analizza un passaggio fondamentale nella storia della gnosi: Kant. Con Kant la negatività della materia e la sua risoluzione nel pensiero assumono forme particolari, tendenti a inquadrare nella visione gnostica del mondo l'esperienza della scienza moderna. La ragione assume la forma di un assoluto capace di dare a se stessa i propri contenuti. Il contenuto della forma astratta del pensiero, è espresso appunto anche qui con dei dati arbitrarii, che tuttavia lasciano da parte l'apparato storico-mitico proprio delle antiche forme gnostiche e kabbalistiche.

Una neutralità della filosofia è impensabile: la filosofia è sempre una definizione dell'assoluto e la ricerca di uno svelamento del mistero. La dottrina agostiniana delle due città ci sembra un ben più esatto schema interpretativo della storia della filosofia che non un neutralismo pseudoscientifico che strappi ai sistemi filosofici la loro anima cioè la loro definizione dell'assoluto e della relazione dell'uomo con esso, per renderli termini omogenei e indistinti di un elenco, in cui il più recente ha, solo in quanto tale, una posizione privilegiata nella serie.

1 - Il fondamento alogico dei regimi tirannici.

Posto che tirannia è ridurre l'uomo a funzione di un principio immanente e però arbitrario, diciamo ideologia tirannica quella che spezza il legame costitutivo, ontologico della ragione con ciò che è, per sosti-

tuirvi una legge autonoma dello spirito, una sua pura e astratta infinità, il cui contenuto non può che essere fornito dalla volontà. E dalla volontà come sorgente di opzioni compiute volta per volta quindi necessariamente mutevoli all'infinito. L'oggettività della mente è così sostituita dal processo ininterrotto dei dettami della ragion di stato.

Solo mediante l'assolutizzazione dell'indefinito si può infatti affermare il principio secondo cui la legge deriva dalla volontà del capo (o del partito o della maggioranza) e quindi il principio secondo cui la legge non ha un'esistenza necessaria e immutabile ma un'esistenza indefinita e provvisoria, quella propria, cioè, alle convenzioni interamente sottratte alla verifica razionale, la quale è sempre una verifica dei fini ultimi. Non per niente i capisaldi della più rigorosa dottrina totalitaria, il fascismo, inteso nella sua forma astratta, sono le idee della volontà come logos del mondo (« il fascismo è una concezione religiosa, in cui l'uomo è veduto nel suo rapporto immanente con una volontà obiettiva che trascende l'individuo particolare ») e l'idea del progresso indefinito (« il fascismo respinge tutte le concezioni teleologiche per cui a un certo periodo della storia ci sarebbe una sistemazione definitiva del genere uomo: questo significa mettersi al di fuori della storia e della vita che è continuo fluire e divenire. ») (1)

Lo stato etico e la relativa dissoluzione dei rapporti politici nell'imperativo categorico credere-obbedire-combattere, date tali premesse, sono conseguenze del tutto ovvie: se la storia è l'eterno fluire della volontà indefinita e trascendente è conseguente che il popolo sia educato o costretto a obbedire alla volizione più forte e non già al criterio più vero e più giusto.

Al limite estremo c'è il paradosso dell'educazione alla fedeltà canina, il mito comico-degradante della mascella volitiva: non si obbedisce alla ragione ma al segno esteriore della volontà, a un osso più sporgente. Sulla linea di questo feticismo della volontà l'autore della Dottrina del Fascismo, giunge ad affermare che lo stato fascista deve adeguarsi « alla natura dell'umana volontà, che nel suo sviluppo non conosce barriere e che si realizza provando la propria infinità » (2), cioè consumandosi nella mistica dell'azione e nella mistica del lavoro, inteso come atto acefalo è tuttavia capace di creare i suoi valori.

Se non forse la più perfetta la più moderna definizione della tirannia è quindi lo stato del puro lavoro, una società che opera senza possedere le ragioni del suo operare e si illude anzi di questo: che l'operare senza ragione produca le ragioni dell'operare, i « valori ». Una società, quindi, in cui il rifiuto della ragione come facoltà capace di determinare o almeno comprendere i fini dell'agire umano, degrada l'agire stesso in agitazione indefinita e penosa, in vero e proprio movimento servile. Nel più perfetto movimento servile, anzi: il movimento che è servizio del nulla.

In questo senso si può dire legittimamente che l'ideologo della tirannia corrisponde perfettamente alla descrizione platonica dello stolto: « gente trasportata da incessante moto, cui non si concede in nessun modo di rimaner fermi su qualche argomento, su qualche domanda, e di rispondere, con buona pace, parola a parola. A voler essere più esatti, anzi, meno che in nessun modo, ché nessuna tranquillità mai è concessa a que-

sti uomini. Se ci si prova a rivolger loro qualche domanda s'affrettano a tirar fuori, quasi da faretra, brevi parole piene di mistero e con queste tiran sicura saetta ». (3)

La parola come grido mistico e come comunicazione di frenesia indelinita: questa è la più vera immagine della ideologia tirannica, intesa come progetto di ridurre l'animale ragionevole all'animale fattuale. Come il grido epilettico precede la convulsione così il grido della gnoseologia fantastica precede l'azione febbrile in cui è immerso l'uomo soggetto alla tirannia: « qui si lavora in silenzio », « agire è pensare », « il lavoro è verità », « pensare è poltrire », sono le massime esplicite o implicite di ogni tirannia, di quello che il linguaggio comune, usando il singolare per il molteplice, chiama « fascismo ».

Così in sostanza il principio di una originalità dinamica dell'autorità nell'immanenza storica (popolo, classi, partito, stato) e della volontà a fondamento della realtà spirituale umana conducono necessariamente a una critica dell'uomo come soggetto libero di determinare i suoi fini e quindi il progetto e poi la forma statuale di una condizione umana, la fattualità, che l'uomo sperimenta come condizione universalmente angosciosa, sia essa designata col nome fascismo sia coi nomi più generici di democrazia popolare, tecnocrazia, società dei consumi ecc.

Può essere cioè vero che l'uomo sia naturalmente ordinato alla « epoché » della ragione e al puro lavoro. E' però certamente vero, e senza possibilità di dubbio, che questo ordine per l'uomo è avvertito come dolore, ove si realizza storicamente.

Pertanto l'esame delle dottrine che criticano le necessità logiche per sostituire ad esse le necessità fantastiche, e principalmente l'esame della dottrina kantiana, non può procedere che a partire da una domanda: come è possibile che il mondo esista in funzione della mia angoscia e della frustrazione del mio intelletto? Ovvero: come è possibile che la mia angoscia e la mia frustrazione siano funzioni del mondo?

Si deve quindi indagare ogni posizione criticista avendo in mente il frutto politico che essa porta, e cioè seguire fedelmente il metodo di Platone, il quale ha intuito, una volta per tutte, che i problemi della gnoseologia sono i primi problemi della politica e che la vita del potere abnorme comincia dal rifiuto delle più elementari verità di ragione.

2 - *Il problema fondamentale della gnoseologia kantiana.*

Ora che il fine esplicito del criticismo kantiano sia il rovesciamento del concetto aristotelico di filosofia — « tra le scienze quella costituisce sapienza che è desiderata per se stessa e per amore del sapere, piuttosto che quella desiderata per i vantaggi che ne derivano » — e quindi l'uso della filosofia come strumento per la riduzione dell'uomo alla pura fattualità è fuori di ogni ragionevole dubbio.

Scrive infatti Kant, a giustificazione della sua opera principale: « una metafisica sistematica, costruita a seconda della critica della ragion pura non va considerata un dono di poco prezzo... ove si badi al miglior im-

piego del tempo per una gioventù avida di sapere, che trova nell'ordinario dommatismo un incentivo, così precoce e così efficace a ragionare alla leggiera di cose di cui non comprende nulla e delle quali essa, come nessuno al mondo, comprenderà mai nulla, o a correre alla ricerca di pensieri o di opinioni alla moda, trascurando lo studio delle scienze solide.» (4) In parole povere: per rispetto ai « problemi che stanno a cuore all'uomo » l'utile è il non-filosofare, il non credere nella pura felicità del conoscere, l'assumere, di fatto, lo slogan luterano: « la ragione è la più accanita e pestifera nemica di Dio ».

Di conseguenza la vera filosofia è l'antifilosofia, quella che predica la vanità del conoscere disinteressato e però educa la gioventù ingenuamente curiosa alla sequela immediata dell'azione utile. « Al lavoro ragazzi »: per rispetto alla peggior ragazzaglia un pizzardone non ha criteri diversi da quelli che Kant applica alla più eletta gioventù, quella che ha la vocazione del conoscere puro.

E' evidente che in questa posizione kantiana giuoca un ruolo decisivo l'assunzione delle banalità in circolazione nel tempo delle filosofie empiriste e illuministe, sul tipo del concetto volterriano della filosofia come caos di dubbi e di chimere e come puro spreco di tempo e del concetto che Hume aveva del sapere come semplice probabile. (5)

Vi è tuttavia in Kant un'accentuazione pragmatica (oggi diremmo con più esattezza tecnocratica) che non ha riscontro nell'opera di Hume e in quella di Voltaire e che però inizia quel processo di scadimento della filosofia moderna verso la forma di una fatua rettorica della scienza meccanica e dell'altrui lavoro.

3 - Il rifiuto della filosofia perenne.

Ora una tale umiliazione della filosofia Kant la giustifica affermando che l'impulso ad usare della ragion pura come organo di conoscenza è sì naturale e spontaneo (« la metafisica è una disposizione naturale », « Dio, la libertà e l'immortalità sono problemi inevitabili della ragion pura », è scritto nella terza sezione dell'introduzione alla Critica) ma è un impulso del tutto vano, capace cioè di produrre soltanto verità problematiche.

Sostiene infatti Kant che il procedimento della metafisica tradizionale, consistente nel dedurre principi necessari ed universali dai dati della esperienza sensibile e nell'ottenere, per questa via, la prova dell'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità, è del tutto arbitrario, poiché l'esperienza, sempre limitata nel tempo e nello spazio, non può indicarci principi ovunque e sempre validi.

Kant afferma testualmente: « l'esperienza non dà mai ai suoi giudizi una vera e rigorosa universalità, ma solo una universalità supposta e relativa (per induzione), sì che si deve propriamente dire: per quanto sin ad ora abbiamo constatato non si è trovata eccezione a questa o a quella regola ». (6)

Di conseguenza « un giudizio può essere pensato con rigorosa univer-

salità, cioè in modo tale da non consentire nessuna eccezione solo quando non è derivato dall'esperienza ma vale assolutamente a priori ». (7)

Spostando la sede della verità dall'essere al pensiero, Kant sostiene in concreto che i principi universali (e Kant ha sopra tutto in vista il principio di causalità) esistono a priori nella mente umana e che, per la loro verifica, è richiesta questa condizione: « che ci vengano dati nell'intuizione oggetti ai quali possano applicarsi, giacché senza intuizione ad ogni nostra conoscenza manca l'oggetto ed essa rimane affatto vuota ». (8)

Ora Dio, la libertà e l'immortalità non sono oggetti di esperienza, quindi la conoscenza metafisica è del tutto illusoria.

La perfetta fatuità di questa dottrina si rivela non appena è preso in esame quel principio di non-contraddizione che nell'opera kantiana è oggetto di una quanto mai sintomatica reticenza: è infatti evidenza assoluta che non possiamo sapere che qualcosa è se prima non percepiamo un oggetto qualunque e però che la formulazione del giudizio « quell'oggetto è » implica per forza che simultaneamente non può non essere. Ora questa implicazione ha una tale evidenza che ci costringe a dire di ogni oggetto possibile che sia o non sia offerto alla nostra esperienza che non può mai simultaneamente non essere. L'obiezione che non si ha esperienza di tutti gli oggetti possibili e perciò che non si può affermare universalmente che niente può essere e non essere simultaneamente, è un'obiezione puramente fantastica, una specie della protesta contro il reale: l'assurdità che è chiedere giustificazione all'essere del suo essere e del suo non poter non essere. Come tale appartiene alla serie delle domande che la filosofia perenne respinge come assolutamente stolte: « pure ci sono alcuni i quali affermano potersi dare che la stessa cosa sia e non sia, e poterla appunto pensare così. Ed è effetto di stoltezza se alcuni reputano che anche quel principio si debba dimostrare: ché non altro che stoltezza è non sapere di quali cose bisogna chiedere la dimostrazione e di quali no. Che di tutto, assolutamente, ci sia la dimostrazione, è impossibile: si andrebbe all'infinito, sì che, per tal modo, non ci sarebbe dimostrazione di nulla ». (9) In questa luce appare chiaro che la verità che Kant rende irriconoscibile con la dottrina dei concetti a priori è la verità dell'essere nella mente: nella mente umana l'essere non è un concetto (come pretendono gli ontologisti) ma appunto l'essere puro. L'essere è nella mente come la forma della mente, intuita nell'autocoscienza di sé, vale a dire nella prima esperienza possibile: sono, quindi penso.

In tal modo la mente contiene, per così dire, il mondo e però è in grado di conoscere, attraverso l'esperienza sensibile, le leggi necessarie dell'essere e quindi l'ordine della pluralità all'essere.

In altri termini: è in questa pura intuizione che nasce dall'autocoscienza, dalla doppia dimensione dell'io, dal finito essere e dall'infinito poter essere, che nasce la certezza, l'agostiniano « sensus intimus mentis » dell'ordine vicendevole delle cose.

La verità dunque non è pensiero umano ma nell'essere come condizione del pensiero, nell'essere che è nel pensiero in quanto il pensiero è. (10)

4 - La giustificazione delle scienze.

Ora dal rifiuto delle prime evidenze su cui fonda la filosofia perenne nasce per Kant l'esigenza di produrre una scienza « capace di erigere un tribunale che garantisca la ragione nelle sue pretese legittime ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma sccondo le sue eterne ed immutabili leggi, e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura. (11)

La determinazione di queste « leggi immutabili » è il campo esclusivo, anzi formalmente esoterico della speculazione filosofica. Kant ha infatti la certezza della incapacità intellettuale degli uomini per la speculazione e sulla base di questa certezza afferma :« il filosofo speculativo rimane sempre il depositario esclusivo di una scienza che è utile al pubblico senza che questo lo sappia, voglio dire della critica della ragione. Essa non può infatti diventar mai popolare, ma nemmeno è necessario che sia tale, giacché, come al popolo i sottili argomenti filati in sussidio delle verità utili entrano poco in testa, altrettanto poco gli vengono in mente le obbiezioni, egualmente sottili, in contrario ». (12)

In questo modo, sostiene Kant, è automaticamente eliminato lo scandalo delle dispute accademiche e quindi tagliato alla radice ogni disordine intellettuale: il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità, il fanatismo, la superstizione ecc. Insomma: una scienza che il popolo non può capire è data come utile a guarire il popolo da tutti gli errori che disturbano la tranquillità della sua mente.

A tal punto Kant è convinto di questa che non possiamo non dire assurdità che invoca apertamente l'intervento della polizia a difesa della Critica: « se i governi trovano conveniente mescolarsi nelle faccende dei dotti sarebbe più conveniente alla loro savia sollecitudine per le scienze come per gli uomini favorire la libertà di una tale critica ». (13)

Lasciamo perdere il grottesco di una tale invocazione: al tempo dell'idealismo imperante la nazione italiana ne ha troppo dettagliatamente sperimentato gli effetti perché se ne debba parlare ancora.

Qui importa osservare che, per riguardo alle « verità utili » la critica ha una triplice funzione: quella di dissolvere la metafisica tradizionale come organo della conoscenza della verità, quella di dimostrare che le scienze solide sono fondate nella verità, e quella di esibire delle verità non tanto ordinate all'esigenza umana di possedere la verità quanto all'esigenza dell'ordine pubblico.

In senso vero il problema della filosofia kantiana è dunque di costruire, sulla tabula rasa della filosofia perenne, un sistema capace di evitare quel comportamento scettico (per intenderci un comportamento del tipo di quello proprio alla gioventù « beat ») che è perfettamente conseguente alla dottrina circa l'impossibilità di determinare razionalmente i fini dell'esistenza umana. Intendiamo dire che laddove lo scetticismo tradizionale (quello pirroniano, ad esempio) applicava coerentemente l'epoché a l'intera esistenza il criticismo kantiano si arresta impaurito alle soglie del comportamento e pretende anzi, con deteriore spirito poliziesco, *di guidarlo come se l'epoché non fosse mai posta.*

Le autentiche difficoltà in cui s'imbatte la critica kantiana sono dunque diametralmente opposte a quelle del criticismo radicale (a dire il vero, poi il criticismo ha solo una difficoltà: quella di rifiutare l'evidenza, dopo di che tutto è assolutamente facile) e consistono nel persuadere il volgo che laddove le verità supreme non sono attingibili e quindi non è possibile alcuna teleologia razionale, sono invece attingibili le verità proprie alle « scienze solide » e le verità della morale.

In una situazione in cui l'uomo non può sapere nulla di certo circa la sua origine e il suo fine e la sua libertà Kant assume come problema della filosofia la dimostrazione della possibilità di un agire positivo e vero. Si comporta (se ci è consentita questa immagine) come un agente segreto o come un crumiro al servizio dell'Ignoto: dato il perfetto Ignoto e quindi la inquietante probabilità dell'assurdo radicale la filosofia è la funzione che nega all'uomo perfino il pseudo-conforto dell'inazione scettica: egli deve operare ad ogni costo.

Si vede qui come non abbia tutti i torti Sartre quando sostiene che il mondo moderno del potere economico e del potere politico, il mondo cioè che è di fatto posto sotto il segno della logica kantiana è un ingranaggio e sopra tutto si vede quanto sia burlesco il termine « tecnocrazia » con cui gli intellettuali moderni chiamano quella che essi sanno essere la vana agitazione, il vuoto potere e la ironica solennità degli scienziati « autonomi » e « puri ».

Il primo compito della Critica è dunque di dimostrare la verità delle scienze o più esattamente che « la matematica è in possesso antico e legittimo della certezza ». (14)

Compito assai arduo, questo, ché, da un lato Kant ha posto l'impossibilità assoluta di ricavare leggi aventi validità universale dall'esperienza, dall'altro il principio secondo cui le proposizioni sintetiche a priori costituiscono quella scienza vuota che è la metafisica. (15) A queste difficoltà se ne aggiungono poi altre due: l'idea kantiana della matematica come scienza interamente costruita con giudizi sintetici a priori e l'idea secondo cui alla geometria non sono dati fenomeni corrispondenti ai concetti puri di essa.

La coscienza della complessità del problema che è salvare la scienza dal naufragio scettico è, del resto, ben chiara a Kant, che manifesta in una nota che riguarda la critica di Hume al principio di causalità: « David Hume, che fra tutti i filosofi ha affrontato più da vicino questo problema, ma che rimase lungi dal pensarlo con sufficiente precisione e in tutta la sua universalità, e si fermò semplicemente alla proposizione sintetica del nesso dell'effetto con la sua causa (principium causalitatis) credette di poter concludere che un siffatto principio a priori fosse assolutamente impossibile, e, secondo le sue conclusioni tutto ciò che chiamiamo metafisica verrebbe ad essere una semplice illusione di conoscere razionalmente ciò che, in realtà, è tratto solo dall'esperienza e ha ricevuto dall'abitudine l'apparenza della necessità. Alla quale asserzione, distruttiva di ogni filosofia pura, egli non si sarebbe mai lasciato andare se avesse avuto dinanzi agli occhi il problema nostro nella sua universalità, poiché allora avrebbe visto che, secondo i suoi argomenti, non avrebbe potuto esserci più neppure una matematica pura, perché questa com-

prende certamente principi sintetici a priori, affermazione dalla quale il suo buon senso allora lo avrebbe preservato ». (16)

Si può ora riepilogare la complessa serie dei problemi che si pongono dinanzi alla pretesa kantiana di dimostrare la verità universale delle scienze nel seguente schema:

a) dall'esperienza (e in questo Kant segue Hume) non è possibile ricavare leggi aventi validità universale;

b) le leggi universali sono possibili solo a partire da principi o concetti a priori;

c) i principi a priori diventano leggi solo quando essi sono applicabili a un oggetto sensibile o « fenomeno »;

d) alla matematica pura e alla geometria in particolare non sono dati fenomeni corrispondenti. Su questo punto Kant si esprime in modo inequivocabile: « al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non adeguerebbe quella generalità del concetto per cui esso vale tanto pel rettangolo quanto per l'isoscele ecc. ma resterebbe sempre limitata a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può essere mai altrove che nel pensiero e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio ». (17)

e) la matematica comprende giudizi sintetici a priori.

Per superare queste difficoltà, poste peraltro dal suo pregiudizio antimetafisico, Kant afferma anzitutto che il tempo e lo spazio sono intuizioni pure, cioè non dedotte dall'esperienza.

Contro la più chiara evidenza Kant afferma che « lo spazio non è un concetto empirico, ricavato dall'esperienza esterna... ma una rappresentazione necessaria a priori ». (18) In un'ulteriore precisazione, anzi, lo spazio è definito come « grandezza infinita data », cioè come puro e semplice spazio fantastico. Ora questo concetto dello spazio non è altro che il concetto dello spazio secondo la metafisica di Newton: « lo spazio assoluto, considerato nella sua natura senza relazione ad alcunché di estraneo » scrive infatti Newton nei suoi Principles « rimane sempre omogeneo ed immobile; lo spazio relativo è una dimensione o misura mobile dello spazio assoluto, che si rivela ai nostri sensi mediante la sua relazione con i corpi, ed è comunemente confusa con lo spazio immobile; così la dimensione di uno spazio sotterraneo o aereo o celeste viene determinata dalla sua posizione rispetto alla terra. Lo spazio assoluto e lo spazio relativo sono identici per grandezza e specie ma non sempre rimangono identici quanto al numero. Infatti se la terra, per esempio, si muove, lo spazio della nostra aria, che relativamente alla terra rimane sempre lo stesso, sarà ora una parte dello spazio assoluto attraverso cui l'aria passa ora una altra parte di esso, e così, in senso assoluto, muterà continuamente ». (19)

Di un tale concetto di spazio è innanzi tutto da notare questo: che esso consente e legittima qualunque più fantastica composizione, ad esem-

pio l'affermazione che lo spazio ha un'esistenza propria indipendente dai corpi che contiene, l'ipotesi cosmologica secondo la quale il centro del mondo giacerebbe nella perfetta quiete e simili.

E questo non stupisce dal momento che i concetti della sua metafisica Newton li ha attinti da un commento al « Mysterium magnum » di Jacob Bohme, cioè da una dottrina fantastica. (20)

Kant non vien meno all'appuntamento con l'uso fantastico del concetto di spazio fantastico e afferma: « tutti i principi geometrici, per esempio che in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo, non vengono mai ricavati dai concetti universali di linea e di triangolo bensì dalla intuizione (dello spazio), e a priori con certezza apodittica. (21)

Analogicamente è svolto il concetto di tempo come « una forma pura dell'intuizione sensibile » come condizione per spiegare la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori quante ce ne propone la teoria generale del moto. (22) A questo punto la confusione è al suo vertice. Secondo Kant, infatti, la scienza matematica deve consistere in leggi universalmente valide, cioè in principi a priori applicabili a oggetti sensibili, che però non sono ancora dati, tali non essendo il tempo e lo spazio e tali non essendo le figure geometriche e i numeri.

I concetti a priori Kant, con un procedimento arbitrario, riesce a ottenerli manipolando e trasfigurando le categorie della logica tradizionale (che nel suo sistema diventano: unità, pluralità, totalità, realtà, negazione, affermazione, limitazione, inerenza, causalità, reciprocità, possibilità, esistenza, necessità).

Ma gli oggetti cui applicare queste categorie deve necessariamente dedurli dalla fantasia, mediante un procedimento sostanzialmente e formalmente esoterico.

Questa invenzione è lo « schema », l'occhio fosforescente e magico del sistema kantiano.

« Lo schema » del triangolo scrive Kant « non può mai esistere altrove che nel pensiero e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Molto meno ancora un oggetto dell'esperienza o una sua immagine adeguano il concetto empirico, ma questo si riferisce sempre immediatamente allo schema dell'immaginazione come regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale... Questo schematismo del nostro intelletto rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma è un'arte celata nel profondo dell'anima umana il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione produttiva, lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e per così dire un monogramma della immaginazione pura a priori ». (23)

Più avanti Kant precisa in modo definitivo questa sua dottrina affermando che la matematica adempie all'esigenza di presentare un oggetto all'intuizione a priori « con la costruzione della figura la quale è un fenomeno presente ai sensi sebbene prodotta a priori ». (24)

Ora — se oltre tutto questo — si riflette sul fatto che secondo Kant

ogni nostra intuizione non è intuizione della cosa in sé ma del fenomeno, e che la cosa in sé (o noumeno) ci è del tutto ignota, ci si chiede quale validità, quale oggettività può mai avere la scienza quando essa è fondata su un fenomeno (poniamo il triangolo disegnato sopra un foglio, ma il discorso può essere esteso a qualunque oggetto delle scienze esatte) che, a dire il vero, non è neppure un fenomeno ma un fenomeno di second'ordine, cioè il prodotto di un'intuizione immaginaria (lo schema) di cui si sa poco o nulla.

Di fronte a un tale coacervo di paradossi e di fantasticaggini non è quindi possibile non affermare che le certezze che Kant predica della scienza « solida » immesse nel sistema kantiano diventano parole crociate, anzi parole in marinettiana libertà, miti offerti a consolazione della gioventù ligia agli imperativi della misteriosofia e però meritevole di una qualche consolazione.

5 - *La gnosi kantiana.*

Posto che la mente umana, attraverso il mistero dello schema, è capace di creare una pura idea (il triangolo in generale) e di esibire questa creazione nell'ordine fenomenico, cioè di operare in modo propriamente divino, si comprende, se non dal punto di vista della logica almeno da quello della psicologia, come per Kant sia impossibile ammettere la realtà del principio di contingenza, cioè quella drammatica idea del poter non essere che è fra le primissime evidenze della coscienza umana.

Scrive Kant: « volentieri apprenderei donde mai pretendete conoscere codesta possibilità di non essere, qualora non vi rappresentiate nella serie dei fenomeni una successione e in questa un essere che segue al non-essere (o viceversa) e perciò un cangiamento, giacché dire che il non essere di una cosa non sia contraddittorio in se stesso è un vano appello ad una condizione logica, necessaria bensì al concetto ma tutt'altro che sufficiente per la reale possibilità; che se io posso annullare nel pensiero ad una ad una tutte le sostanze esistenti, senza contraddirmi, da ciò tuttavia non posso dedurre l'oggettiva contingenza di esse nella loro esistenza, cioè la possibilità di non essere in se stesse » (25).

Comincia a delinearsi qui il fondamentale paradosso del sistema kantiano: l'idea di una opposizione irriducibile tra l'intelletto speculativo e la realtà, cioè la divisione della realtà in noumeni e fenomeni: i noumeni sono le cose concepite dall'intelletto indipendentemente dalla realtà, i fenomeni sono altro da noumeni e però le cose come si presentano alla speculazione intellettuale. Ora, ammette Kant, l'intelletto ha la facoltà di pensare la contingenza delle cose in sé ma non ne ha la possibilità in quanto le cose in sé mai gli si rivelano.

In altri termini: c'è un'intelligenza ma non c'è un mondo intelligibile, o meglio c'è un mondo intelligibile che si occulta dietro i fenomeni. L'intelligenza possiede le forme logiche delle cose in sé (ad esempio la loro contingenza) ma non può applicarle alle cose in sé in quanto le cose in sé per lui sono puri fenomeni, cioè *apparenze* come era detto nella prima edizione

della critica: « le apparenze in quanto vengono pensate come oggetti secondo l'unità delle categorie si chiamano phaenomena ». (26)

Pertanto l'attività propria dell'intelligenza è un girare a vuoto intorno al guscio gelosamente chiuso del mondo intelligibile.

Che esista un mondo intelligibile e quindi la possibilità teorica di una conoscenza vera Kant non lo pone in dubbio, giacché, come si vedrà in seguito, questa possibilità è la condizione indispensabile per fondare la sua fede dottrinaria e la sua teoria della prassi. (27)

Questa posizione lo costringe ad affermare che il noumeno è la cosa in quanto è celata non solo all'intelletto ma anche ai sensi, e cioè a riprendere, in una forma molto ingegnosa e sottile, l'obiezione pirroniana contro la verità della percezione sensibile: « il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane ciò malgrado non soltanto ammissibile ma anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma, allora, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto; ma un intelletto al quale esso appartenesse sarebbe già di per sé un problema in quanto intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, mediante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile, né della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea. Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni. Ma nell'atto stesso pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che di ignoto ». (28)

E' chiaro che l'intelletto che pone tali limiti a se stesso e alla sensibilità non è altro che l'intelletto fantastico della gnosi: quello che concepisce l'intelletto divino non come sapienza pura ma come sapienza radicalmente opposta a quella che è data agli uomini a dissimiglianza assoluta della sapienza divina. Siamo cioè di fronte alla più abile esposizione del concetto della divinità ingannatrice degli uomini: l'idea di una divinità che pone una certa intelligenza nell'uomo per poi circondarla di una materia insondabile, misteriosa, fondamentalmente ostile.

Questo appare indubitabile ove si considerano le conseguenze implicite nella folle dottrina del noumeno.

Si guardi un qualunque oggetto dato all'esperienza sensibile: un albero, ad esempio.

Il senso comune ci costringe a dire che quell'albero è un albero e che è impossibile che sia un'altra cosa. Secondo la più elementare legge (e non secondo un'opinione aristotelica) noi lo percepiamo come albero perché è albero e non è possibile dire viceversa, cioè che esso è albero perché noi lo percepiamo come albero.

C'è in questa affermazione la forza dell'evidenza assoluta e irreversibile, ma non quella del consenso universale del genere umano: infatti un fanciullo potrà dire che quell'albero è l'uomo nero, un primitivo che è un totem, un lettore fanatico di Dante che si tratta del cancelliere Pier delle Vigne, un lettore delle Upanishad che quell'albero appartiene alla totalità come illusione e via discorrendo, Kant dice che l'in sé di quell'albero è ignoto. E' fuori discussione che fra tutte le possibili proposizioni negatrici del senso

comune quella kantiana è la più geniale e questo, se non altro, si dimostra dal fatto che la filosofia kantiana comanda quasi tutta la filosofia moderna. Questo non sarebbe certo accaduto se Kant avesse detto che l'albero è l'uomo nero. Ma la verità è che Kant ha posto la possibilità che l'albero sia l'uomo nero, cioè ha introdotto l'ipotesi che dietro ogni fenomeno sia occultata l'operazione di un genio maligno.

Ora contro l'obiezione fantastica cui Kant ha dato cittadinanza legale nella filosofia dell'occidente ci si difende affermando che essa non costituisce ne un'evidenza, né un principio logico né tanto meno il corollario di una dimostrazione: essa è semplicemente la conclusione di un percorso logico mai compiuto e mai comunicato razionalmente, usata, con vera impudenza, come principio da opporre al principio filosofico dell'evidenza.

Infatti è possibile affermare l'inconoscibilità del noumeno solo se si dà come dimostrato un principio supremo che governa il mondo alla maniera del genio maligno di Cartesio, cioè in modo tale che il puro intelletto sia continuamente frustrato dall'impurità e dall'opacità della materia.

E' nell'ordine del puro possibile che la ricerca filosofica giunga a questa conclusione e però è chiaro che prima che questo avvenga la dialettica noumeno-fenomeno è una dialettica assurda, una fantasticaggine, un brutto sogno.

Finché questa conclusione non è data io devo respingere come assurda ogni proposizione del tipo « questo è questo ma è anche quello e quello in ultima analisi può anche essere il non-essere di questo ». Con simili ragionamenti ci si può magari divertire, come ci si diverte al teatro di Pirandello, ma ragionare mai, in nessun caso.

E del resto: si provi a confrontare l'evidenza con la fantasia e a porre la domanda: è possibile che quell'albero sia un ignoto e magari Pier delle Vigne? E' possibile, cioè, che il criterio della verità sia la fantasia? L'unico mezzo che ho per tentare una risposta a simile interrogativo e di analizzare quell'albero e però di scoprire che più lo analizzo più esso è albero, nel senso che più lo contemplo, lo scompongo e lo manipolo più si precisano i contorni del suo essere albero: ha delle foglie, una linfa, ecc. e, quel che più conta, non articola suoni, non cammina ecc. Di questo non ho dubbi: i miei sensi non riescono a evincere l'immagine del cancelliere Pier delle Vigne.

Ma la fantasia afferma: quell'albero, in sé è un ignoto, quindi potrebbe essere il cancelliere Pier delle Vigne. Tu non lo vedi perché i limiti dei tuoi sensi sono precisamente questi: che tu vedi l'albero ma non l'ignoto che è alle spalle dell'albero. A questo punto il buon senso, quello che tutti gli uomini hanno e, in certi casi anche chi si occupa di filosofia non può non chiedere che sia esibito l'ignoto. Ora la fantasia non può rispondere altrimenti che così: l'ignoto, il noumeno, è quella cosa che appunto è ignota, non oggetto di comprensione e tanto meno di esibizione. E con questa risposta prende il volo, verso le sue inarrivabili vette. Ci lascia però l'albero, che con l'ostinata, docile e fondamentalmente buona umiltà della materia rimane lì disperatamente albero e però sufficiente al cominciamento di ogni seria filosofia.

Ora vogliamo dire proprio questo: che il pensiero umano non ha assolutamente bisogno del pensiero fantastico di Kant, dello spreco che Kant

ha fatto del « donum Dei » e che però è molto più utile la testimonianza di un albero, il quale — se non altro — con l'offrirci i suoi frutti mostra che la materia non è ostile e misteriosa ma è ordine intelligibile della Carità divina.

6 - *La cosmologia kantiana.*

Come la materia è dominata dal dualismo frustrante noumeno-fenomeno così, secondo Kant, la mente umana è simmetricamente dominata da un dualismo rigoroso, che da un lato pone l'esigenza inderogabile dell'unità incondizionata dall'altro una serie di contraddizioni senza uscita, e però inevitabili.

Questa prigionia naturale della mente umana Kant la definisce antitetica: « una Antitetica affatto naturale, per cui nessuno ha bisogno di sottilizzare e tendere artificiosi tranelli, ma in cui la ragione incorre da se stessa e inevitabilmente ». (29)

Questa naturale disposizione della mente agli indecidibili produce quelle che Kant definisce antinomie della ragion pura, conflitti della ragione con se stessa, coppie di proposizioni radicalmente opposte e però egualmente dimostrabili. Le antinomie sono quattro e riguardano le seguenti questioni: se il mondo ha o non ha un cominciamento nel tempo e inoltre, per lo spazio se è chiuso o non chiuso dentro limiti; se ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici o se nessuna cosa composta consta di parti semplici; se la causalità di natura è la sola possibile o se si deve ammettere una causalità per libertà, se nel mondo c'è o non c'è un essere assolutamente necessario.

Ora consideriamo come esempio la prima antinomia in quanto è evidente che le successive sono, per così dire, comandate da essa e però non son altro che la ripetizione del medesimo problema circa la possibilità o l'impossibilità di chiudere la serie delle condizioni.

La tesi della prima antinomia è così esposta da Kant: « il mondo nel tempo ha un cominciamento... Infatti, se si ammette che il mondo non abbia nel tempo un cominciamento, fino a ogni istante dato è passata una eternità e però è trascorsa nel mondo una serie infinita di stati successivi delle cose. Ora la infinità d'una serie consiste appunto in ciò, che essa non può essere mai compiuta mediante una sintesi successiva. E' dunque impossibile una serie cosmica infinita trascorsa, e però un cominciamento del mondo è condizione necessaria della sua esistenza ». (30)

L'antitesi dimostra, o, forse meglio, pretende di dimostrare il contrario nei seguenti termini: « poniamo che il mondo abbia un cominciamento. Poiché il cominciamento è un'esistenza alla quale precede un tempo in cui la cosa non è, ci dev'essere stato un tempo in cui il mondo non era, ossia un tempo vuoto. Ora, in un tempo vuoto non è possibile il sorgere di una cosa qual sia, perché nessuna parte di un tempo tale ha in sé, piuttosto che un'altra qualunque una condizione distintiva di essere piuttosto che di non essere sia che si supponga che essa sorga da se stessa o per altra causa ». (31) Ora si può immediatamente osservare, circa la macchinosa formulazione di

questa « antitesi », che il cominciamento del mondo è il cominciamento del tempo: il tempo comincia col mondo e prima del mondo non c'è un tempo vuoto ma l'eternità di Colui che è causa prima del mondo. E' indubbio che il rapporto tempo-eternità presenta numerose e complesse difficoltà ma è anche indubbio che posta la necessità di un cominciamento del mondo (e al riguardo la tesi esposta da Kant non lascia dubbi) l'idea di questo rapporto è inevitabile. Assurda è invece l'idea di opporre un tempo vuoto all'impossibilità assoluta del tempo-infinito, giacché per rispetto all'impossibilità del tempo infinito non può essere dato altro che un tempo assolutamente infinito, cioè l'eternità che è senza principio e senza fine.

Che Kant non riesca a concepire un inizio del mondo senza concepire un tempo vuoto, del resto, si spiega facilmente ove si riflette sulla sua iniziale adesione al concetto fantastico del tempo, adesione che ci sembra sufficientemente dimostrata.

Al riguardo di questa idea propriamente teologia del tempo sono estremamente indicative le meditazioni di Kant raccolte nella sua opera postuma. « In queste meditazioni » nota Nicola Abbagnano « il vecchio filosofo si proponeva di stabilire il passaggio dai principî trascendentali della scienza della natura alla fisica e cioè di giustificare in particolare i capisaldi della fisica di Newton: un tempo assoluto, fluente uniformemente senza relazione a nulla di esterno, uno spazio assoluto anch'esso, non relativo a qualcosa di esterno ma permanente ed immobile, una materia unica ed immobile, animata da una forza unica e semplice nella varietà delle sue manifestazioni ». (32) Ora questa idea, che per Newton certamente, forse anche per Kant è l'idea di Dio come assolutezza del tempo e dello spazio fenomenico, si affaccia, con qualche reticenza ma con sufficiente chiarezza nella Critica. (33)

Kant risolve infatti il problema delle antinomie con una formula rimasta giustamente famosa: « Io dico pertanto: se nell'intuizione empirica è dato il tutto, il regresso nella serie delle sue condizioni interne va all'infinito. Ma, se è dato solo un membro della serie, dal quale il regresso deve quindi andare alla totalità assoluta, allora ha luogo solo un regresso per un tratto indeterminato (in indefinitum). Così dalla divisione d'una materia data tra i suoi limiti d'un corpo deve dirsi che essa va all'infinito... Al contrario, la serie dei progenitori di un uomo dato non è data nella sua totalità in nessuna esperienza possibile, sicché non è dato mai trovar nessun limite empirico, che rappresenti un membro assolutamente incondizionato ». (34)

Ora questa idea del progresso all'infinito come condizione necessaria di ogni operazione razionale (e però anche di ogni comportamento umano) a parte il giudizio di falsità che è implicito al modo sofistico per cui essa è prodotta, è tale che essa non può essere sostenuta senza una radicale abolizione dei confini che separano lo stato di veglia dal sogno. Se siamo infatti immersi in una tale realtà (cioè nell'infinito fenomenico) non possiamo assolutamente stabilire se ci muoviamo o se siamo fermi, cioè precipitiamo nell'incertezza che è tipica del sogno, dove la stasi e il movimento sono continuamente confusi.

Ed è esattamente in questo senso che Schopenhauer in quanto teoreta della veglia come sogno più intenso è il legittimo continuatore di Kant o se si vuole è l'espositore del pensiero kantiano nella forma exoterica.

A questo punto Kant si avvede delle insormontabili difficoltà che lo svolgimento della sua filosofia pone dinanzi al compito che più gli sta a cuore, cioè la fondazione di un'etica universalmente valida: « che il mondo abbia un cominciamento, che il mio Me pensante sia semplice, e quindi di natura incorruttibile, che esso, insieme, nelle sue azioni volontarie sia libero e al di sopra della costrizione naturale, e che infine l'ordinamento generale delle cose, che costituiscono il mondo tragga origine da un Essere primo, da cui tutto deriva la propria unità e connessione finale: queste sono altrettante pietre fondamentali della morale e della religione. L'antitesi ci porta via, o almeno pare ci porti via, tutti questi sostegni ». (35)

Sorge cioè il problema circa il possibile oggetto della speranza di un bene tale da giustificare l'obbedienza alla legge che, come Kant ammette, è presente nel cuore di ogni uomo. Se infatti non esiste un Essere supremo non esiste un Bene supremo e quindi l'obbedienza dell'uomo alla legge è senza oggetto, vale a dire assurda. D'altra parte se non esiste la libertà (e per Kant non esiste, dato che la sua filosofia pura afferma esserci una serie di causalità naturali indefinite) l'obbedienza alla legge non è neppure un concetto: è un semplice suono.

La formula esatta di questo problema è esposta da Kant con una proposizione ipotetica: « se io mi comporto in modo da non essere indegno della felicità come posso sperare di poterne quindi diventare partecipe? ».

Ora è chiaro che questa proposizione in quanto implica il concetto di libertà e quello di Sommo Bene è affatto irriducibile al sistema kantiano.

Ma Kant afferma: « a quella guisa che i principî morali secondo la ragione sono necessari nel suo uso pratico, egualmente necessario secondo la ragione è ammettere nel suo uso teoretico, che ognuno abbia cagion di sperare la felicità nella stessa misura, in cui egli se n'è reso degno con la sua condotta, e che quindi il sistema della moralità è unito inseparabilmente con quello della felicità, ma soltanto nell'idea della ragion pura » (36).

In altri termini: il sommo bene e i valori di libertà e di felicità che da esso dipendono necessariamente sono condizione essenziale per la costruzione dell'etica, e però, data la loro irrealtà sono postulati gratuiti, idee problematiche, puri strumenti.

Con l'onestà che gli è propria Kant dice: « dobbiamo confessare che la dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale. Infatti, quantunque rispetto alla conoscenza teoretica del mondo, io non abbia nulla da disporre che presupponga necessariamente questo pensiero come condizione delle mie spiegazioni dei fenomeni del mondo, ma, anzi, io sia costretto a servirmi della mia ragione come se tutto fosse solo naturale, nondimeno l'unità finale è una così grande condizione dell'applicazione della ragione alla natura che io, poiché inoltre l'esperienza me ne offre copiosamente esempi non posso punto lasciarla da parte ». (37)

Ora « fede dottrinale » non significa, evidentemente, teodicea ma indica il rapporto strumentale tra l'idea di Dio e l'Etica: con un rigore moralistico che sfiora l'autolesionismo Kant afferma, in sostanza, che per ottenere un comportamento ligio e severo, per impedire il traboccare della

sensualità dobbiamo porci dinanzi agli occhi l'idea di Dio, pur sapendo che è falsa.

Per l'educazione del popolo, poi, l'uso di questo rapporto è reso tanto più facile in quanto è diffusa l'idea di Dio: « la più alta filosofia (cioè quella kantiana) rispetto ai fini essenziali della natura umana non può portare più in là che non faccia la guida che la natura ha dato al senso comune » cioè l'illusione circa l'esserci di Dio. (38)

In questo modo la gnosi kantiana riesce a ottenere un duplice risultato teorico e cioè a prefigurare gli aspetti deteriori del mondo moderno: irridere la Maestà divina, riducendola a « oppio del popolo » e gabbare il popolo stesso col proporgli l'idea di una divinità utile soltanto alla più tetra morale. Si tratta insomma di un « Gott mitt uns » ante litteram: poiché Dio è nel cuore del popolo mettiamo Dio a capo delle nostre assurdità e della nostra morale assurda. Diversamente non fecero gli scultori dei vitelli d'oro e delle oscenità paniche.

Il carattere feticistico e doloristico della morale kantiana, del resto, traspare nettamente dalle spiegazioni, date agli « specialisti » di filosofia, circa il ruolo che il concetto di Dio giuoca nel « sistema ».

Per intendere questa che, a malgrado delle effusioni liriche davanti ai cieli stellati e all'incolpevole concetto di dovere e a malgrado della ingiusta commozione suscitata in una moltitudine di pedagoghi e di agenti dell'ordine, è la parte propriamente abietta della filosofia kantiana, occorre prima considerare, brevemente, come è presente l'idea di Dio in una morale degna di questo nome.

Ora nella morale vera, intendiamo in quella aristotelica-tomista, la bontà dell'atto si definisce mediante la sua conformità all'oggetto nella sua relazione alla retta ragione. Questa bontà morale, lungi da figurarsi l'immagine di una obbedienza contraria alle inclinazioni naturali dell'uomo e però cieca e puramente doloristica, consiste in una forma di pienezza ontologica ed è, a questo titolo un puro bene. Ne consegue che l'obbligazione morale è un puro derivato del bene: essa non fonda ma presuppone la bontà della morale.

Per indicare questa verità San Tomaso usa una formula che è giustamente ritenuta immortale: « Quantum igitur aliquid habet de esse, tantum habet de bonitate; inquantum vero aliquid deficit ei de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate et dicitur malum: sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo, essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae intantum deficit a bonitate et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitatis secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huismodi ». (39)

Nella Critica della ragion pratica Kant rovescia radicalmente questo criterio e pone l'oggetto della legge morale nella legge medesima: egli as-

sume come esempio il comando evangelico (ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso) e sostiene che esso esige unicamente il rispetto per una legge che comanda sì l'amore ma non tollera, anzi considera come scelta arbitraria che l'amore diventi un principio, un bene, una causa di felicità.

Insomma: non si ama Dio come oggetto della nostra felicità ma come puro soggetto dei comandamenti: « un comandamento che imponga di fare qualcosa volentieri (cioè in vista di un bene) è in sé contraddittorio perché se avessimo coscienza di farlo volentieri un comandamento a questo riguardo sarebbe perfettamente inutile ». (40)

Kant giunge a dire che il comandamento dell'amore « è in forte contrasto col principio della propria felicità » e che se fosse vero che il sommo bene è fondamento della moralità Dio si sarebbe espresso in questi termini: « Ama te stesso sopra ogni cosa, ma Dio e il prossimo tuo per amor di te stesso ». (41) Da qui il concetto della morale come pura e semplice privazione. Afferma infatti Kant che « la virtù ha tanto valore perché costa tanto non perché è utile a qualche cosa ». (42)

Si prefigura qui quel sentimento tutto negativo della morale che avrà un ruolo primario nella tragedia della nazione tedesca e non solo di essa.

Ma quel che più conta, si configura, sebbene entro contorni sfumati, il concetto della morale come vocazione al non-essere, cioè come antitesi al concetto tomista di pienezza ontologica, che comanderà le moderne filosofie della disperazione.

A questo riguardo l'esempio addotto da Kant « lo stoico che nei più violenti dolori grida: dolore, tu mi puoi ancora tormentare, tuttavia io non riconoscerò mai che tu sia qualcosa di male! ») è certamente improprio, in quanto non si può dire che un dolore fisico sia un male morale. Ma in quanto tale esempio implica una smisurata ammirazione per il gusto stoico del dolore e inoltre una indebita separazione dei concetti di privazione ontologica (« uebel ») e privazione morale (« boses ») è, di fatto, sulla linea di quei sistemi neo-catari ove domina il compiacimento e l'esibizione del dolore.

E del resto donde deriva il concetto esistenzialistico della « gratuità » delle leggi che governano l'esistenza se non dal concetto kantiano della morale come « factum »? Tutte le angosciose giaculatorie della filosofia moderna sono già recitate in questa proposizione kantiana: « la realtà oggettiva di una volontà pura, o, che è lo stesso di una ragion pura pratica, è data nella legge morale a priori mediante un fatto (factum), poiché così si può chiamare una determinazione della volontà la quale è inevitabile, benché non si fondi su principî empirici ». (43)

Che poi Kant predichi l'intrinseca bontà di questo « factum » e si esibisca in saggi lirici intorno al Dovere (« Dovere! nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole ecc. ecc. ») tutto questo è da giudicare alla stregua di un banale palliativo. La sostanza è che nel « factum » doloroso della legge kantiana è implicita la gratuità e però l'anti-umanità del principio che sta a capo del mondo e che questo principio di altro non si compiace che di usare gli uomini alla stregua di marionette da costruire e frantumare ad libitum. Da qui quella che giustamente Nietzsche chiamava la

tartufiera del vecchio Kant, cioè l'invito a mantenere segreta la dottrina che sta alle spalle degli imperativi formulati per l'uso del popolo « grosso »: « la scienza è la porta stretta che conduce alla dottrina della saggezza, se per questa non s'intende semplicemente ciò che si deve fare ma ciò che deve servire da regola ai maestri per spianar bene e far conoscere la via della saggezza, che ciascuno deve seguire e assicurare gli altri dall'errore; una scienza custode della quale deve sempre restare la filosofia, *alla cui sottile ricerca il pubblico non ha da prendere nessuna parte,* dovendo bensì partecipare delle dottrine che soltanto dopo una tale elaborazione gli possono riuscite affatto chiare ». (44)

Che questa sia la conclusione dell'opera kantiana è del tutto naturale, ché di fronte a una tale impostura è data una sola reazione: quella di assumere la verità (bene inteso la verità relativa) dell'obiezione di coscienza, che è poi l'unica difesa umana contro la tirannia e i suoi maestri. E se questo modo di considerare l'opera del filosofo che comanda il pensiero moderno ha un senso positivo il senso è questo: che dinanzi a quelli che si proclamano maestri, dietro la trincea di oscure e insondabili sciocchezze ogni rispetto e ogni obbedienza non sono soltanto ingiustificati, ma sono ingiusti. L'autorità, massime, l'autorità delle parole oscure, è l'ultimo argomento. E a simili autorità, a simili comandi è giusto e doveroso rispondere con un categorico rifiuto: non già a questi solenni uomini, a questi tetri bonzi della follia bisogna obbedire, ma a Dio, che è il solo Maestro dell'uomo.

E non si temano le conseguenze di questo rifiuto: non si tratterebbe infatti di un'azione rivolta contro lo stato e contro la cultura, ma di un'azione contraria allo stato ingiusto (poniamo lo stato che scatena le guardie rosse o le S.S.) e contro i tempietti del mestiere filosofico. Un'azione incruenta oltre tutto, che si ridurrebbe a fare il vuoto nelle caserme delle guardie rosse e nelle università dove la filosofia è avvilita a mestiere stolto, luoghi dove nessuna forza, se non la religione della stoltezza obbliga ad andare e che però possono diventare deserti per semplice effetto di un'obiezione ragionevole.

PIERO VASSALLO

---

1) Cfr. « Dottrina del fascismo » I - Idee fondamentali. Ediz La Caravella, Roma 1955 pagg. 1-2.

2) Ibidem.

3) Teeteto, 180/A. Versione di E. Turolla, Rizzoli ed. « I dialoghi di Platone » vol. II pag. 688.

4) « Critica della ragion pura », traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice; Ed. Laterza, Bari 1966, vol. I pag. 29.

5) Sulla natura scettica della filosofia volterriana cfr. Bernard Groethuysen, « Filosofia della rivoluzione francese », Ed. Il Saggiatore, Milano 1967 pagg. 155-196. Nella

opera in questione sono rilevabili altre analogie col pensiero kantiano, come ad esempio l'assunzione della fisica e della metafisica newtoniana come criterio di verità.

6) Critica della ragion pura, op. cit. vol. I pagg. 41-42.

7) Ibidem.

8) Critica della ragion pura, op. cit. vol. I pag. 7.

9) Metafisica IV, 4 (1006/a) versione di Armando Carlini, Laterza editore, Bari 1965, pag. 121.

10) Giovanni Baget Bozzo: « Homo Dei », Roma 1967, pag. 2. Ed. a cura delle Società dello Spirito Santo e di Maria Regina del mondo. « La mente, in quanto è puro conoscere, non conosce niente altro che sé. il puro conoscere, e proprio perché è tale, accoglie in qualche modo ogni cosa nella sua pura essenza conoscitiva. La mente dunque contiene in sé ogni cosa analogamente al modo in cui una causa che non è ancora causante in atto, contiene già tutti i propri effetti. Il conoscibile sta alla mente come il suo proprio oggetto, e anzi come l'atto suo proprio, perché conoscendo la mente si possiede, non come puro conoscere ma come conoscere dispiegato, diffuso, attuato. Nel conoscere la mente esprime, nella sua semplicissima luce, ogni cosa complessa come cosa semplice. Questa semplicissima luce, quando il raggio dell'immagine sensibile giunge sino a lei, lo irradia a sua volta, rivelando la semplicità del suo puro conoscere come semplicità che tutto comprende, analogamente al modo con cui Dio semplicissimo comprende in se stesso il complessissimo universo in un unico e perfettissimo atto della mente ».

11) Critica della ragion pura, op. cit. vol. I pag. 7.

12) Id. pag. 31.

13) Ibidem.

14) Id. pag. 45.

15) Id. pag. 53. « La metafisica consta dunque, almeno secondo il suo scopo, di mere proposizioni sintetiche a priori ».

16) Id. pag. 54. Va osservato che, secondo Kant, anche la fisica è « pura »: in una nota in calce egli afferma infatti: « basta dare un'occhiata alle diverse proposizioni che s'incontrano al principio della fisica propriamente detta come quelle della permanenza della stessa quantità di materia, della inerzia, dell'eguaglianza di azione e reazione e così via per convincersi subito che esse costituiscono una physicam puram (o rationalem) ».

17) Id. pag. 165. Dato questo non stancherà mai di stupire il giudizio che Kant emette sul conto di Platone: « filosofo fantastico e sfaccendato ».

18) Id. pagg. 68-69.

19) Citato da Max Jammer nel volume « Storia del concetto di spazio », Feltrinelli editore, Milano 1963, pag. 95.

20) Max Jammer, op. cit. pag. 105: « un confronto tra le successive edizioni dei Principia di Newton mostra che l'identificazione dello spazio assoluto con Dio, o con uno dei suoi attributi, si introduce nei fondamenti primi del pensiero di Newton verso la fine della sua vita ossia agli inizi del XVIII sec. Tuttavia il suo interesse per la letteratura biblica e post biblica può essere fatto risalire all'influenza di un insegnante di Cambridge, J. Mede, professore aggregato del Christ's College. Mede, oltre che con i suoi studi sulla letteratura apocrifa e su altra letteratura esoterica, stimolò l'interesse filologico dei suoi studenti verso l'ebraico della Bibbia con la sua teoria etimologica, affatto popolare in quel tempo, secondo la quale l'ebraico era stato la madre di tutte le lingue. Inoltre è stato stabilito che il libro di D. Hotham su Jacob Bohme esercitò una profonda influenza sul giovane Newton. Il Mysterium magnum di Bohme, un commento del Genesi, mostra straordinari paralleli con lo Zohar e con altre fonti della teosofia giudaica... Isaac Barrow, famoso insegnante di Newton, diffuse le idee di More (un adepto alla setta gnostica) in forma matematizzata. Lo spazio, nella geometria di Barrow è l'espressione dell'onnipresenza divina, proprio come il tempo è l'espressione dell'eternità di Dio. Sotto l'influenza di queste potenti forze sembra molto probabile che Newton, anche quando scriveva di problemi puramente fisici, conservasse tali idee nel fondo della sua mente ».

21) Critica della ragion pura, op. cit. pag. 69.

22) Id. pag. 76.

23) Id. pag. 166.

24) Id. pag. 246.

25) Id. pag. 248.

26) Id. pag. 251.

27) Id. pag. 254. L'ipotesi è espressa nei seguenti termini: « Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti come fenomeni, esseri sensibili (phaenomena) distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa natura in sé (quantunque in essa noi non li intuiamo) *o anche altre cose possibili,* ma che non sono punto oggetto dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto e li chiamiamo esseri intelligibili (noumena). Ora si domanda se i nostri concetti puri dell'intelletto rispetto a questi ultimi non abbiano un valore, e se di essi non possano essere una specie di conoscenza ».

28) Id. pag. 258.

29) Critica della ragion pura, op. cit. vol. II pag. 341.

30) Id. pag. 354.

31) Id. pag. 355.

32) Nicola Abbagnano, « Storia della filosofia », Ed. Utet, Torino, 1966, vol. II pag. 512. In riferimento alle antilogie di Zenone scrive infatti Kant: « a quelli che è sembrato che egli abbia voluto negare affatto due proposizioni contraddittorie io rispondo che è assurdo... se infatti con la parola Dio egli intese l'universo, egli doveva certamente dire, che questo né è costantemente presente nel suo luogo (in quiete) né cangia luogo (si muove) perché tutti i luoghi sono nell'universo e questo stesso, dunque, non è in nessun luogo. Se l'universo comprende in sé tutto quello che esiste, esso altresì pertanto non è simile a un'altra cosa né dissimile, perché fuori esso non c'è una altra cosa con la quale possa essere paragonato. Se dunque due giudizi fra loro opposti presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi, malgrado la loro opposizione (che in tanto non è una vera e propria contraddizione) perché non ha luogo la condizione alla quale soltanto ciascuna di queste proposizioni dovrebbe esser valida ».

33) Critica della ragion pura op. cit. vol. II pag. 408.

34) Id. pag. 415. Conseguente a questa soluzione è la teoria kantiana della causalità, teoria secondo cui nel mondo dei fenomeni tutto è retto da un determinismo procedente all'infinito. Come si rileverà più avanti questa teoria toglie ogni fondamento al concetto di libertà che però diventa un mero postulato. Va detto che la questione circa la finità o l'infinità dello spazio (e quindi del tempo, della serie delle cause e della divisionabilità della materia) nell'opera kantiana è oggetto di non poche oscurità e oscillazioni di giudizio, anche di una certa confusione (che in seguito sarà assolutizzata dall'idealismo) tra principii contrari e principii contraddittori. Sulla base dei testi kantiani è tuttavia legittima l'assunzione del criterio interpretativo di Heisenberg, il quale afferma: « nella filosofia di Aristotile lo spazio totale dell'universo era finito. Lo spazio era dovuto all'estensione dei corpi, era connesso con i corpi: non c'era spazio dove non c'erano corpi. Oltre la sfera delle stelle non c'era spazio: perciò lo spazio dell'universo era finito. Nella filosofia di Kant questa questione apparteneva alle cosidette antinomie. Lo spazio non può essere finito giacché noi non riusciamo ad immaginare per esso una fine; in qualsivoglia punto dello spazio perveniamo possiamo sempre immaginare di poter procedere oltre. Nello stesso tempo lo spazio non può essere infinito perché lo spazio è qualcosa che noi possiamo immaginare (altrimenti la parola spazio non si sarebbe potuta formare) e noi non riusciamo ad immaginare uno spazio infinito. La frase *lo spazio è infinito* significa per noi qualche cosa di negativo: noi non possiamo pervenire al termine dello spazio. Per Kant ciò significa che *l'infinità dello spazio è effettivamente data,* che essa *esiste* in un senso che possiamo difficilmente riprodurre. Il risultato di Kant è che una risposta razionale alla domanda se lo spazio sia infinito o finito non può essere data perché l'universo non può essere oggetto della nostra esperienza nella sua totalità ». Cfr. Werner Heisenberg, « Fisica e filosofia », Il Saggiatore, Milano 1966 pagg. 146-147.

Ci sembra quindi legittimo ridurre la questione delle antinomie kantiane a questo schema: l'infinità o la finitezza sono antinomie della ragione; l'infinità (dello spazio e del tempo) esiste; l'infinità non può essere dimostrata razionalmente; ma poiché si afferma esplicitamente che esiste bisogna dire che il problema dell'infinità può essere dato solo

mediante una dimostrazione super-razionale, cioè propriamente gnostica. Ora questo è un procedimento che implica la possibilità di ridurre le proposizioni assolutamente contraddittorie a contrari falsi e che però ammettono una terza proposizione vera.

35) Id. pag. 385.

36) Id. pag. 615.

37) Id. 625. Nella critica della ragion pratica è questa significativa affermazione: « era dovere promuovere per noi il sommo bene, e quindi è non solo ma anche una necessità legata come bisogno col dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene, il quale avendo luogo soltanto con la condizione della esistenza di Dio lega inseparabilmente la supposizione di quest'esistenza col dovere; ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio » cfr. Critica della ragion pratica ed. Laterza, Bari 1963 pag. 157 trad. F. Capra. Dove si vede che Kant non aveva idea diversa da quella dei sofisti secondo i quali Dio era una funzione dell'ordine pubblico.

38) Critica della ragion pura op. cit. vol. II pag. 629.

39) Summa theologiae, I-II, 18-1.

40) Critica della ragion pratica op. cit. pag. 105.

41) Ibidem.

42) Id. pag. 193.

43) Id. pag. 69.

44) Id. pag. 203. Dove si vede quanto sia legittima l'affermazione kantiana « ardisco dire che non c'è un solo problema metafisico che qui sia rimasto insoluto o della cui soluzione non si sia data almeno la chiave », affermazione che fa bella mostra di sé nella prefazione alla Critica della ragion pura.

RECENSIONI

RUDOLF SCHNACKENBURG: «LA CHIESA NEL NUOVO TESTAMENTO - REALTA', INTERPRETAZIONE, ESSENZA E MISTERO » - Trad. it. di Pasquale Borgomeo S. J. - Quaestiones disputatae, Morcelliana editrice, Brescia 1966, pp. 208.

Un libro di autentica teologia biblica, in cui cioè la Scrittura viene trattata come sorgente suprema della Rivelazione e della teologia, e in cui l'esegesi non si separa dalla visione sintetica dell'economia divina della salvezza. Come il sottotitolo dice, l'A. ha diviso la sua esposizione in quattro parti. Nella prima egli esamina per dir così la fenomenologia della Chiesa quale è descritta nel N. T. gli aspetti sensibili di essa, la struttura del suo apparire come realtà di questo mondo, la sua peculiarità storica di società è posta qui in risalto.

L'ordinamento, l'annuncio della parola, i segni carismatici, il culto, i sacramenti, la vocazione missionaria vengono qui indicati come i modi della manifestazione storica e sociale della Chiesa. Così la Chiesa appare come una società diversa e distinta dalle comunità religiose e dalle società civili.

Nella seconda parte vengono esaminate le diverse concezioni o meglio i diversi punti di vista, le diverse preoccupazioni e questioni originarie che gli agiografi del N. T. avevano in animo e a cui rispondevano con le loro opere: e l'impatto che tali fondamenti originari dello scrivere rifrangono sulla dottrina rivelata.

Qui l'autore distingue un fondo comune a tutte le manifestazioni intellettuali della Fede, una *theologia communis*, centrata sull'unità di giudei e di gentili in un solo popolo. E' per rispetto a questo dato originario della fede che si qualificano i carismi personali degli agiografi e si manifesta nella sua pienezza il primo fondamento della rivelazione cristiana, il Nuovo Testamento.

Così in Luca il problema del rapporto tra Chiesa e storia pone l'economia neotestamentaria, il tempo della Chiesa, intermedio tra il tempo della preparazione e quello della consumazione: in Matteo si manifesta la Chiesa come vero Israele: in Paolo, nella lettera agli Ebrei, nella I. Pt. e infine in Giovanni la saldatura della Chiesa sulla terra alla Chiesa nel cielo appare come la rivelazione della natura divino-umana della Chiesa, il suo carattere di città di Dio, di vigna del Signore, di corpo di Cristo.

E sempre la forma terrestre, l'unità di giudei e di gentili, che è la forma della Chiesa sulla terra, il segno della sua storicità, si manifesta come fondato in una unità ben più ampia, l'unità della natura umana e della natura divina, il mistero di Cristo. E' sempre il fatto celeste, divino compiuto storicamente nel Cristo che infor-

ma la novità stessa del lato storico. L'avvenimento esteriore non è uno pseudocorpo di una storia segreta nel modo gnostico e non è nemmeno una operazione di Dio del medesimo ordine di quello della creazione. E' l'opera di un altro ordine, è la rivelazione di un mistero nascosto prima della creazione in Dio e che le stesse potenze angeliche non hanno conosciuto.

Nella terza parte abbiamo una elaborazione delle quattro note della Chiesa. Esse infatti nascono dalla sua natura teandrica, inglobano la pienezza divina nella manifestazione umana: è la ragione dell'indivisibilità appunto tra il lato umano-storico e il lato divino-trascendente della Chiesa.

Giustamente la Chiesa, proprio in questo suo manifestarsi divino nel tempo, viene ricondotta al mistero dello Spirito effuso. E' infatti lo Spirito che mediante gli uffici e i carismi, mediante la grazia e la santità suscita nella Chiesa l'unità e l'ordine, la santità e l'universalità, la fa a un tempo comunità di verità e di libertà e società di ordine e di autorità, comunità dei santi e società missionaria, volto uno in mondi diversi.

L'ultima parte considera il Mistero della Chiesa. Qui tutta la Chiesa viene considerata a partire dal suo lato divino sia in relazione allo Spirito che l'edifica nella sua varietà storica di spazio e di tempo, sia in riferimento al Figlio che la unifica nella misteriosa e inesprimibile unità, che trascende ogni senso, per cui essa, la Chiesa, è il suo corpo. Infine vi è il riferimento al Padre, come al termine del circolo totale della Beata Trinità e dell'Umanità assunta, colui per riferimento al quale si manifesta la pienezza del Regno di Dio che conclude la storia.

Abbiamo forse sottolineato oltre il testo la struttura trinitaria dei vari aspetti e momenti della Chiesa, le relazioni con le Persone della Trinità che ciascuno di essi suppone, ma ciò ci sembra implicito in questa davvero bella opera di teologia della Chiesa di teologia biblica del Mistero nascosto e ora rivelato in Gesù e Maria.

G. B. B.

L. SCHEFFCZYK: « CRÉATION ET PROVIDENCE » - Coll. Histoire des dogmes, tome II, vol. 2 a - trad. franc. di P. Prévot - Les editions du Cerf 1967, pp. 245.

L'autore espone le posizioni che si sono susseguite nel pensiero cristiano circa l'interpretazione della dottrina sulla creazione e sulla provvidenza.

La posizione chiave, che egli assume come ipotesi guida nella sua esposizione è quella di Ireneo, che riattacca strettamente creazione a Incarnazione: la creazione appare come la prima tappa di una « economia » che manifesta il suo pieno senso nell'Incarnazione, e di cui l'escatologia è il pieno compimento.

In questo senso egli sembra interpretare la considerazione filosofica della creazione, che ha il suo fondamento in Agostino, quasi come una decadenza o un'alterazione della visione cristiana originaria. « L'équilibre auquel Augustin atteignit sur le plan de la pensées ontologique, il l'établit aux dépens de la conception biblique qui envisageait la création du point de vue de l'economie du salut » (p. 109).

Dalla esposizione dell'autore, risulta chiaro il peso che il platonismo ebbe nella filosofia cristiana prima di Alberto e Tommaso e ai pericoli che esso comportava per la dottrina della creazione. Tuttavia l'A. non ci sembra sottolinei abbastanza la fedeltà di Tommaso all'eredità agostiniana, che si manifesta nella piena conservazione della dottrina delle idee divine. Essa non è nemmeno indicata nel capitolo che tratta della sopravvivenza del platonismo nel sistema tomista. Ora le idee divine, cioè l'immanenza della creatura nel Creatore, sono l'esatta contropartita della partecipazione cioè della presenza del Creatore nella creatura. Che l'autore non citi nemmeno la dottrina di S. Tommaso sulle idee divine è tanto più singolare, in quanto poi trova proprio in essa la principale differenza tra S. Tommaso e Duns Scoto (p.162). E ancora egli sottolinea che Eckart considerava la sua dot-

trina sulle idee divine come identica a quella di S. Tommaso (p. 169). Non sembra tuttavia approfondire la fondatezza di tale affermazione, anche se egli sostiene che Eckart « n'apport au fond aucune idée nouvelle à la théologie de la création, ses idées décisives sont déjà préfigurées dans Augustin et Thomas d'Aquin » (p. 169).

L'A. da poi una esposizione chiara e convincente del sistema del Cusano, in cui egli ritrova espresso il rapporto tra Incarnazione e creazione. Siccome però ha ritenuto che il tomismo veda la creazione unicamente sotto il profilo della causa efficiente, l'a. non sottolinea il rapporto tra Cusano e S. Tommaso. Il Cusano è dunque visto soprattutto in relazione con lo umanesimo.

La dottrina delle idee divine è assente dalla seconda Scolastica: tale assenza fa sì che appunto in essa la creazione venga vista esclusivamente sotto il profilo della causa efficiente e non di quella esemplare e finale. Comincia qui la dislocazione del tomismo e la sua separazione dalla eredità agostiniana e patristica. Rimane così veramente difficile il riattacco della creazione all'Incarnazione, di cui la dottrina delle idee divine è sempre l'allaccio metafisico: e si comprende quella lettura del tomismo come di una semplice riduzione alla causa efficiente che è in sostanza anche la tesi dell'autore.

Per i tempi più recenti l'autore si rifà quasi esclusivamente al pensiero tedesco. Tuttavia Hermes e Gunther rappresentano un problema per tutto il pensiero cattolico: il loro razionalismo dà particolare risalto alla posizione dell'A. circa il rapporto tra Incarnazione e creazione come costitutivo della dottrina cristiana sulla creazione.

Gli ultimi autori che vengono presi in considerazione sono Kleutgen e Scheeben. Ad ambedue l'A. rimprovera la loro considerazione filosofica della creazione. Anche lo Scheeben ha considerato la dottrina della Trinità da un punto di vista metafisico e ha lasciato da parte l'idea della creazione nel Logos e nel Cristo, che egli pone sul medesimo piano (p. 241).

Interpretando il Vaticano I, egli sostiene che in concreto la conoscenza di Dio attraverso la creazione richiede l'intervento della grazia e della rivelazione: e che il Concilio Vaticano I parla della natura come mezzo oggettivo che solo il dono di grazia può illuminare si che esso valga a rivelare il Creatore nella creatura. Per la creazione ex nihilo in senso stretto l'A. ritiene necessaria la rivelazione soprannaturale.

La tesi dell'A. certo sostenibilissima e sostenuta è però da distinguere dall'altra che pure l'a. sostiene cioè della impossibilità di una filosofia della creazione nel quadro della Rivelazione cristiana: la creazione potrebbe essere considerata solo in ragione dell'Incarnazione. Le ragioni che hanno giustificato la distinzione dei due ordini sul piano della teologia della storia (salva la considerazione del mondo nella sua causa cioè in Dio) sono appunto quelle che fondano la gratuità dell'Incarnazione e della Redenzione. Esse hanno un peso e un senso che è perfettamente conciliabile con la dottrina dell'ordine esistente ab aeterno in Dio tra creazione e Incarnazione. L'A. non ha tuttavia chiaramente distinto i due punti di vista e ciò lo ha indotto a una posizione critica con la tradizione agostiniano-tomista.

D. P.

BRUNERO GHERARDINI: « LA MADONNA IN LUTERO » - Città nuova editrice - Roma 1967 - pp. 322.

Il Gherardini espone il pensiero mariologico e la pietà mariana di Lutero, cercando di stabilire la linea di evoluzione del riformatore protestante.

E' interessante notare come l'influenza nominalista di Gabriel Biel, che ebbe, come sostiene il Bouyer, tanta in-

fluenza sulla formazione del pensiero luterano, abbia positivamente influenzato il suo pensiero sull'Immacolata Concezione. La loro dottrina sulla assoluta potenza divina forniva ai nominalisti un supporto filosofico alla motivazione teologica dell'Immacolata. La formulazione che di essa offre però Lutero, sostiene il Gherardini, è viziata dalla distinzione tra la concezione in senso passivo e in senso attivo, quest'ultima consistendo precisamente nella animazione. L'Immacolata Concezione riguarderebbe, secondo la dottrina che Lutero riceve dai nominalisti, e solo per questa ultima.

Naturalmente queste sono le posizioni del primo Lutero: nel 1543 la logica del principio protestante si è imposta anche alle idee tradizionali accettate dal riformatore, ed egli parla di Maria come di « vergine santa, redenta dal peccato e purificata ». L'idea della preservazione è sparita.

Lutero mantiene il titolo di « Madre di Dio »: ma toglie ad esso tutto il valore di pieno riconoscimento della causalità umana nel mistero dell'Incarnazione. Non è stabilito un rapporto tra la santità della Vergine e la nascita umana del Verbo. L'A. nel prendere atto della fedeltà di Lutero al titolo tradizionale non nota parallelamente che esso assume però nella penna del riformatore un altro significato.

E in realtà nel luteranesimo una mariologia è impossibile. Se essa non è sparita è perché vi ha fatto ostacolo la Scrittura. Lutero non poteva non riconoscere il ruolo spirituale che, pur nella loro discrezione, i Vangeli riconoscono a Maria. Non è possibile una mariologia là dove non esiste la dottrina della santificazione, là dove la natura umana non è vista come capace di compiere per grazia atti divini, di divenire « consorte della natura divina ».

L'A. è del tutto chiaro nel sottolineare il contrasto che esiste tra posizione luterana e tradizione cattolica sul piano della mariologia.

Tuttavia anch'egli sembra indulgere al concetto che in concreto in essa si erano introdotti abusi, già dal tempo di Lutero, il che spiegherebbe la reazione luterana. E' un testo questo, del carattere etico della reazione luterana al cattolicesimo del suo tempo, che sembra difficile a sostenersi. Il Febvre l'ha confutata nella sua biografia di Lutero. Il luteranesimo nasce da una precisa visione del Cristianesimo e, se una motivazione etica ha, è appunto quella di superarla, in nome della libertà paolina. Riallacciare il problema etico al protestantesimo è perdere di vista la fisionomia dottrinale e spirituale di esso.

Questo criterio sembra dubbio anche per la mariologia. Come l'A. stesso nota, non è la mariologia il terreno su cui il protestantesimo si forma: ma sulla mariologia si ripercuote un pensiero che si è formato con altre motivazioni.

L'A. ritorna spesso su questa teoria degli abusi del culto mariano, e giunge a comprendervi persino « le apparizioni e i messaggi » (p. 285). Si vorrebbe sapere su quale base teologica egli classifica le apparizioni e i messaggi come abusi. Il governo mariano della Chiesa non è forse la semplice conseguenza della sua maternità spirituale nei confronti dei cristiani? Non sono compresi i carismi e i miracoli, relativi alla Vergine Maria, in quelle conseguenze relative al Corpo Mistico e alla vita di grazia che egli vede fluire come conseguenze della maternità ecclesiale di Maria?

Sembrerebbe a un certo punto che l'A. sostenga l'esistenza nella Chiesa di un culto popolare che attribuisce alla Madonna onori divini. Ma tutto ciò sembra doversi dedurre dalla frase di un libro di pietà: « tutto è poco per la Madonna » (p. 313). I padri parlavano della divinizzazione della natura umana, e usavano dunque, in consonanze alle Scritture, un linguaggio ben più ardito del manuale di pietà che cita l'Autore. Si fa poi abbondantemente menzione di un « massimalismo » mariologico. Esso sarebbe dovuto all'« entusiasmo » Ma forse che le ragioni del cuore debbono essere escluse in una religione che ha al suo vertice la carità?

In fine: che cosa precisamente si intende per abusi del culto mariano? A noi sembra che nella storia della Chiesa il semplice senso dei fedeli abbia guidato a scoprire le più alte verità della nostra fede, così come aiutato decisamente a preservarle. Dio ci guardi da una religione ridotta al gusto della corporazione dei teologi.

Non vorremmo che queste immotivate ammissioni di abusi bilanciassero in questo libro la chiara ammissione delle differenze costitutive del protestantesimo per rispetto alla Chiesa.

G. B. B.

RENÉ LAURENTIN: « LA VIERGE AU CONCILE » - Lethielleux, ed. Paris 1967, pp. 222.

Si tratta di un commento al De Beata, cioè alla parte della Costituzione dogmatica Lumen Gentium nella parte relativa alla Madonna. L'autore è molto noto e qualificato, sia come studioso delle questioni mariologiche sia come storico di Lourdes sia infine come perito conciliare. Il libro è preceduto da una prefazione di Mgr. Théas, vescovo di Lourdes, in cui si rilascia all'autore e al libro questo bell'elogio: « parce qu'il s'élève au-dessus des tendances, votre travail est vraiment un'oeuvre d'Eglise, un'oeuvre de lumière, de paix et d'union (p. 5).

Questo giudizio si rivela particolarmente efficace nella parte conclusiva, di sintesi, in cui l'A. commenta la maternità divina e quella spirituale della Vergine. Nel primo caso, egli pone la Vergine in una relazione con la Seconda Persona in quanto tale, in un rapporto che è di persona a Persona: un rapporto che spiega appunto la causalità di cui Maria gode in quanto Madre di Dio e Madre in senso proprio: è questa relazione da persona a persona la realtà e il fondamento della maternità divina e dunque dell'Incarnazione.

Il Laurentin non tocca tutti i problemi teologici che tale questione suscita e che mostrano la centrale importanza teologica non meno che spirituale del De Maria Virgine: ma ha ben presente le conseguenze che ne seguono. Se, come dice il testo conciliare « credens atque oboediens, ipsum Filium Patris in terris genuit » (n. 65) allora si può dire che « la maternité divine... est... un exemple dont l'attraction se fait sentir sur l'Eglise et sur chaque chrétien » (p. 150).

In una visione rigorosa della Fede ciò porta a porre il problema della relazione tra l'unione di grazia e l'unione ipostatica: se la grazia dello Spirito Santo conduce a una relazione di persona a persona con il Verbo e in ciò precisamente consiste e la maternità divina nel suo ultimo fondamento e la sua comunicabilità agli uomini, allora può essere vero quanto con grande chiarezza scrive qui il Laurentin: « L'intuition vitale qui fait l'unité de la double maternité de Marie c'est que la vie théologale réalise l'Incarnation de Dieu ici-bàs. (p. 157). Il Laurentin sottolinea conseguentemente che la maternità di Maria ha una funzione esemplare, essa è un caso-limite, un caso supremo « bref, Marie est le summum de la maternité spirituelle dans l'Eglise selon l'ordre théologal » (p. 158).

Naturalmente, lo ripetiamo, questo significa porre il rapporto tra ordine di grazia e ordine ipostatico: se si pone sul medesimo piano la maternità spirituale e la maternità carnale di Maria, se si fa della prima il fondamento della seconda, come sembra indicare il testo conciliare (secondo la teoria della maternità spirituale dello Scheeben) allora non si può porre su un piano che trascende l'ordine di grazia la misteriosa unità tra Cristo e i cristiani. Se la grazia ha condotto Maria alla maternità divina, allora essa conduce in ragione di quella maternità, come ripetizione in sé di essa, come riproduzione di Maria, tutti i cristiani. Si può dire allora che il più alto privilegio è il fondamento della più alta comunicabilità: e che il titolo di Madre della Chiesa diventa una semplice conse-

guenza dell'integrale maternità divina della Vergine.

La maternità spirituale di Maria sulla Chiesa va dunque cercata nella maternità divina (p. 164). Questo è l'insegnamento del Concilio. Ma il Concilio non ha precisato il modo analogico secondo cui realizza la maternità nell'ordine di grazia (p. 165). Così afferma il Laurentin. A noi sembra che il Concilio abbia fatto di più: cioè che abbia legato la maternità spirituale al carattere ecclesiale della Vergine, alla Vergine come tipo della Chiesa. Tipo indica ben più che modello o esempio. Il tipo precontiene ciò che ad esso si riferisce. L'atto di Maria che termina al Verbo Incarnato precontiene l'atto della Chiesa, precontiene la Chiesa.

In queste prospettive finali le differenze, forse fin troppo sottolineate dall'autore, tra le due posizioni mariologiche (quella che pone Maria sopra la Chiesa e quella che pone Maria nella Chiesa) trovano alla fine la loro unità. Sembra dunque giusta la sottolineatura di Mgr. Théas che prevede « l'unanimità » attorno a quest'opera dell'A., aggiungendo che il suo valore ecumenico potrà aprire la via all'ascolto dei fratelli separati.

D. P.

TUTTI I DOCUMENTI DEL CONCILIO E DEL POST-CONCILIO, a cura del P. Reginaldo Jannarone O. P. - Edizioni domenicane italiane, Napoli, 1967.

Il padre Jannarone, noto per il suo impegno nella formazione dottrinale e spirituale del clero, offre una nuova edizione dei documenti conciliari e post-conciliari.

L'opera è divisa in sei parti. Nella prima parte, introduttiva, spicca uno studio del padre Ciappi sul valore teologico dei documenti conciliari. Tali studi sono in verità molto rari, e ciò contribuisce ad alimentare un clima di equivoco attorno al Concilio. La pastoralità del Concilio ha dato una qualifica particolare ai suoi documenti: il Concilio stesso sottolinea quando vuole dare ad essi una caratteristica di magistero, anche se mai di magistero dogmatico. Neanche il padre Ciappi affronta a fondo tale problema: tuttavia è importante vedere trattato il problema della qualifica teologica dei documenti conciliari. Tanto importante da essere, per la Lumen Gentium, oggetto della famosa nota esplicativa, tale problema è poi come sparito dalle riviste teologiche.

La seconda parte riguarda i documenti conciliari, preceduti, inframezzati e seguiti dai discorsi o dagli atti papali che hanno indetto, e guidato il Concilio. I documenti conciliari sono preceduti da una breve introduzione storica e da un'esposizione schematica del contenuto. La terza parte porta per titolo il Post-Concilio: e riproduce gli atti del Papa, delle Congregazioni romane e del Concilium liturgico. Questa parte è molto interessante, perché permette di avere sott'occhio sia i documenti conciliari che quelli che segnano la loro attuazione.

Questa parte potrà evidentemente crescere con le altre edizioni. E forse potrà, con il tempo, suggerire al benemerito Autore altre iniziative: pensiamo per es. alla sessione del Sinodo Episcopale, che anch'esso si pone sulla linea del Post-Concilio.

La quarta parte comprende il repertorio di tutti i riferimenti al Concilio contenuti nei discorsi di Paolo VI: e gli indici delle citazioni della Sacra Scrittura, dei Padri e dei teologi nei documenti conciliari.

L'ultima parte, come appendice, include il direttorio ecumenico. Ci troviamo dunque di fronte come a una Summa conciliare, a cui il sussidio bibliografico offre la possibilità di allargamento con la letteratura relativa al Concilio.

L'iniziativa ha tanto maggior peso oggi in cui l'esatta conoscenza dell'integralità del Concilio è importante per orientarsi di fronte alle varie opinioni che vengono imposte in nome dell'« aggiornamento ». Rileggere i documenti

conciliari oggi, a un anno e mezzo dalla fine del Concilio, consente di riscoprire l'equilibrio della dottrina esposta e la fedeltà alla integralità della Rivelazione che le polemiche dei giorni conciliari non hanno permesso di valutare appieno. Il tempo aiuterà a leggere quei testi nella chiave pastorale in cui sono stati concepiti.

Il Concilio non è una notizia del giorno che il giorno consuma: è un fatto che si misura ad anni, non a giorni. Ripubblicandone i testi, dopo la fretta delle prime ore, il padre Jannarone vuole sottolineare, crediamo, che l'angolo visuale che consente di leggere con fedeltà i documenti conciliari è quello che si illumina alla perennità della Chiesa.

D. P.

BIRGER GERHARDSSON: « TRADITION AND TRANSMISSION IN EARLY CHRISTIANITY - Coniectanea neotestamentica XX - C. W. Gleerup, Lund; Ejnar Munksgaard Copenhagen 1964 - pp. 48.

Nel suo libro *Memory and Manuscript* del 1961, l'A. aveva offerto una prospettiva delle origini del testo evangelico diversa da quella della Form-Geschichte. Nella prefazione al libro (M. and M. p. 9 sg.) il Gerhardsson aveva già messo in luce il punto cruciale delle sue divergenze dalla scuola di Dibelius e di Bultmann. Il punto di partenza dei due esegeti tedeschi era che i Vangeli dovessero essere considerati come una forma di letteratura popolare e che andassero loro applicate ad essi le osservazioni degli studiosi del folklore e dei sociologi interessati a questo tipo di letteratura: la categoria del popolare e del primitivo era quella mediante cui, secondo i fondatori della F. G., la ragione e la storia potevano trovare la loro parte nel testo sacro. In questo senso la struttura della F.G. risultava come una serie di ipotesi derivanti dalla considerazione del materiale evangelico dipendente da alcune tesi sociologiche anch'esse, in ultima analisi, soggette a cauzione.

Come osserva l'A. nell'opera qui recensita, tutto il sistema della Form-Geschichte si fonda su questo solo postulato. Simul stabunt simul peribunt. « La validità (della critica delle forme)... dipende dalla validità del suo primo principio. Perciò molte questioni sono state risolte ancor prima di esser state poste. Che cosa accadrebbe se alcuni postulati fondamentali si rivelassero come infondati?... E' possibile classificare senza prova i Vangeli e i tipi differenti di materiale che essi contengono come una specie di letteratura popolare, che si origina nel modo presupposto?... La realtà è che l'imponente creazione della storia delle forme ha il suo tallone di Achille e questo tallone è altamente vulnerabile. Le idee, su cui l'intero programma di ricerca è basato, che stabiliscono i metodi e determinano i risultati sono in verità molto lontane dall'essere fuori del raggio della critica. Esse sono esposte a gravi obiezioni (*op. rec. p. 6*).

In realtà, osserva il Gerhardsson, la tradizione evangelica si manifesta in un ambiente che ha un suo metodo determinato di conservare la tradizione. Il nostro punto di partenza è che il Cristianesimo delle origini è sorto in una sfera storica nella quale tradizione e trasmissione del pensiero erano già, ad un livello determinato, dei processi mentali coscienti e delle attività specifiche. Ciò vale sia per l'ambiente ebreo per il mondo ellenistico, tanto diverso, all'alba dell'era cristiana. E nel Nuovo Testamento, a un'età così avanzata come quella delle lettere di Paolo, noi troviamo che termini come « tradizione » « trasmettere la tradizione » « ricevere la tradizione » erano usati in riferimento a parole di Gesù, racconti delle azioni di Gesù, ed altre materie importanti. Questo ci offre un punto di partenza comprensibile. Dobbiamo cioè porci una questione semplice e puramente storica: che cosa si intendeva in questi ambienti per tradizione, e come, parlando concretamen-

te, essi si comportavano per trasmettere questa tradizione, tradizione pratica (non espressa in parole) e tradizione verbale (distinguendo tradizione orale da tradizione scritta)? (*op. rec.* p. 7).

Ci troviamo qui di fronte a un punto di partenza ben diverso dalla F. G. Il Vangelo non nasce più qui da un mondo storicamente indeterminato e solo sociologicamente ricostruibile, ma da un mondo socialmente organizzato e storicamente conoscibile in cui cioè la realtà può essere accertata con altri mezzi che non una mera struttura, precostruita dalla mente.

Questo è il radicalmente diverso punto di partenza della scuola di cui il Gerhardsson è esponente per riferimento a quella del Dibelius e del Bultmann.

In *Memory and manuscript* il G. ha esposto la sua tesi. Esiste alla fine del II secolo della nostra era un metodo di trasmissione di una tradizione chiaro e definito, è il metodo mediante cui le scuole rabbiniche trasmettono la « Legge orale », cioè la Mishnah, sia nel suo aspetto di precetti pratici, di interpretazioni autoritative esposte senza riferimento ai loro fondamenti scritturali (Halakah) sia nel suo aspetto non legalistico (Haggadah). In *Memory and Manuscript* l'A. ha descritto minuziosamente questo procedimento. Ha analizzato l'importanza che la memoria e il manoscritto avevano in questo processo, che era costruito come un processo sociale legato a regole certe, tendente a conservare e ad accrescere uniformemente un materiale uniforme. Così non la creazione fantasticamente creatrice di una supposta comunità primitiva ma un processo razionale, cosciente, « civile » è il nesso di trasmissione della tradizione usato nell'ambiente in cui la Cristianità delle origini prende vita. Nella seconda parte di *Memory and Manuscript* l'A. ha esaminato le tracce di procedimenti simili alle scuole rabbiniche in alcuni testi neotestamentari: in particolare Luca e Paolo. E l'ha svolta soprattutto in riferimento alla questione dell'imposizione delle pratiche giudaiche ai cristiani ex-pagani. L'A. sottolinea come la Chiesa delle origini appaia in possesso di un procedimento di definizione delle controversie che ricorda quello delle scuole rabbiniche. Gli Apostoli appaiono appunto come degli «insegnanti», dei maestri della Scrittura e delle tradizioni (così egli interpreta la diaxonia tou lògou, cui gli Apostoli si dedicano). E' ad essi che la questione posta da Paolo è deferita. I collegi rabbinici decidevano per loro autorità quando non esistevano affermazioni della Torah o della Mishnah che potevano essere chiaramente applicate in quel caso. Se Paolo avesse potuto citare un « detto di Gesù » favorevole alla sua tesi, in modo determinato e inequivocabile, non avrebbe avuto bisogno di ricorrere al collegio di Gerusalemme. Ma egli non lo possedeva. In casi analoghi il collegio rabbinico decideva di per se stesso, in ragione della sua autorità. Così accade a Gerusalemme: « dobbiamo notare che la decisione finale, il logos che è formulato non è presentato come un « detto del Signore » o « ricevuto dal Signore » e nemmeno come una decisione pronunciata in nome di Gesù, invece, è fatto un solenne pronunciamento: « lo Spirito Santo e noi abbiamo deciso ». Questa fraseologia mostra con evidenza una coscienza spirituale del proprio compito ben sviluppata. La tradizione rabbinica conosceva soltanto tre tribunali sui quali riposava la Shekinah, e tutti erano posti nei tempi del Vecchio Testamento... » (Memory and Manuscript, p. 261). Nel momento stesso in cui viene sottolineata la somiglianza tra il pronunciamento dottrinale del collegio proprio della scuola rabbinica e noto anche a Qumran, l'A. nota però il differente titolo cui vien fatto il pronunciamento. La coscienza di avere ricevuto lo Spirito Santo è esclusivamente propria della comunità cristiana. Nel libro che recensiamo l'A. prende in esame alcune obiezioni. Gli è stato obiettato che « egli impone il Rabbinismo ai Farisei ed impone il Fariseismo su tutto l'insieme del Giudaismo del I secolo » (p. 17).

A queste obiezioni l'A. risponde che la struttura di un metodo pedagogico non si improvvisa: la novità di una po-

sizione spirituale non muta di colpo le strutture sociali e culturali, i mezzi tecnici di trasmissione. Non è possibile che il metodo delle scuole rabbiniche sia un qualcosa di esclusivamente proprio ad esse. « L'apprendere a memoria i testi base: il principio che la memoria viene prima della comprensione: il tentativo di apprendere gli "ipsissima verba" del maestro; la condensazione del materiale in testi brevi e pregnanti: l'uso di tecniche mnemoniche... l'uso di quaderni d'appunti e di rotoli: la ripetizione frequente del materiale mandato a memoria, a voce alta e con inflessioni melodiche... che cosa può giustificare la pretesa che i Farisei e i Rabbini abbiano inventato tutto questo »? *(op. rec. p. 17)*. Contro il presupposto fondamentale della F. G. l'A. vuole far notare che la formazione del testo evangelico avviene in un ambiente in cui la trasmissione delle dottrine ha già raggiunto una sua struttura « scientifica », cioè ha già elaborato metodi costanti e precisi, tendenti a garantire la trasmissione di un materiale omogeneo. Tradizione, un termine usato specialmente da S. Paolo, un discepolo dei Farisei, non può non avere per lui un riferimento preciso, di cui il lettore di oggi non coglie tutto il significato.

Del resto è proprio il fariseismo, la setta giudaica con cui il Cristianesimo nascente ha maggiormente a che fare, la setta più legata alle sue « tradizioni », al punto da suscitare la dura parola del Cristo, che squalifica la Mishnah per rispetto alla Torah. Il problema delle tradizioni farisaiche era dunque ben noto alla Chiesa primitiva. Essa non è il frutto di una scissione del partito fariseo, ma però nasce in un ambiente influenzato dai Farisei.

Naturalmente la distinzione della tradizione rabbinica in halakah e haggadah lo induce a riportare in qualche modo questa distinzione all'interno del materiale evangelico e a dare quindi un maggior valore alla trasmissione delle parole di Gesù (che corrispondono alle decisioni aventi valore legale dell'halakah) per rispetto invece alla trasmissione dei racconti evangelici, che corrispondono maggiormente alle haggadah. L'A. ha troppo sottolineato la differenza tra il contenuto del Cristianesimo e quello della scuola farisaico-rabbinica da un lato e dall'altro il carattere puramente formale dei metodi di trasmissione per essere indotto a forzare il parallelismo dei due gruppi. Un nuovo contenuto non muta le forme di trasmissione, muta però quelle forme espressive che sono diretta funzione dei contenuti. Se, come sottolinea l'A., il fatto Cristo (la vita, la morte e la resurrezione) era centrale nella tradizione cristiana, anche il rapporto fatti-detti del Cristianesimo non può essere semplicemente ricondotto a quello leggi-didassi della tradizione rabbinica.

E' il punto debole di tutte le interpretazioni che vogliono interpretare come Midrash i Vangeli dell'infanzia o quelli delle tentazioni. Il fatto cristiano ha una ben diversa natura per rispetto all'esegesi rabbinica della Torah perché vi si possa applicare il medesimo genere letterario.

Ci troviamo di fronte però a una ventata di aria fresca dopo la nuova ondata razionalistica della F.G.: e non possiamo non consentire vivamente con l'A. quando scrive: « Gli Evangelisti sono interessati a trasmettere le parole e i fatti di Gesù: trasmettitori della tradizione non hanno nulla da dire — nemmeno di passaggio — su un qualche creativo contributo fatto da Pietro, o da Giacomo o da Giovanni all'insegnamento di Gesù Cristo. La concentrazione sulle parole e sulle opere di Gesù è talmente grande che anche il contributo delle « tre colonne » è senza interesse. Bisogna tenere questo bene in mente di fronte ai tentativi di studiosi scettici di mostrare che la tradizione di Gesù è una libera compilazione da parte della Chiesa primitiva: che essi presero dei « detti » che erano in circolazione e li posero sulla bocca di Gesù: che essi stessi crearono liberamente dei « detto di Gesù »: che essi proiettarono detti della primitiva Cristianità all'indietro nella vita di Gesù: e così via... L'evidenza suggerisce che i ricordi di Gesù erano così chiari e le tradizioni che ad essi si

connettevano così solidamente fondate che c'era veramente poco spazio per la loro alterazione » (op. rec. p. 43).

G. B. B.

REINHOLD NIEBUHR: « FEDE E STORIA STUDIO COMPARATO DELLA CONCEZIONE CRISTIANA E DELLA CONCEZIONE MODERNA DELLA STORIA » - Società editrice il Mulino, Bologna - 1966 - pp. XVIII, 318.

E' questo un libro di notevole interesse, e che testimonia un momento significativo del pensiero teologico statunitense. Va detto subito che il problema che viene qui dibattuto, se è posto in termini autentici, trova poi una soluzione inaccettabile.

Il libro non è nuovo (nato da una serie di conferenze dette tra il 1945 e il 1947, uscì nel 1949 e fu tradotto poco dopo in tedesco e in francese), ma è egualmente utile questa traduzione italiana. La tematica dei rapporti tra cristianesimo e storia, se ha conosciuto nel nostro Paese un momento di fervore negli anni immediati del dopoguerra, è poi ripresa su altre basi in questi ultimi tempi. Se allora un pensiero come quello del Niebuhr sarebbe stato tra noi non facilmente recepibile, distante come era dalla tradizione culturale e teologica italiane, gli interessi di oggi, sollevati anche dal Concilio ecumenico, tolgono quella distanza, e possono rendere forse più stimolante il confronto.

Il Niebuhr, che è uno dei maggiori teologi protestanti degli Stati Uniti, parte da una posizione critica, che è stata del resto tipica dell'immediato dopoguerra, e che ha trovato la sua espressione forse più alta, e non solo letterariamente, nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann (1): il mondo moderno si è costruito come un'alternativa totale alla fede cristiana, dal momento che ha concepito la storia come un processo che conteneva in se stesso un potere redentivo (cfr. p. 7), la storia come redenzione, il tempo come assoluto (cfr. pp. 58-59) e dunque come anticristico. Ma è stata proprio l'esperienza del XX secolo, contrassegnata da spaventose guerre mondiali (questi « diluvi »: p. 13), a smentire la concezione moderna; è questa dunque « una tragica ironia » (p. 15), che « rappresenta la crisi spirituale della nostra epoca » (ibid.); tanto più grave in quanto « la cultura contemporanea non possiede alcuna posizione di fede a partire dalla quale possa comprendere la situazione critica dell'uomo moderno » (ibid.). Ogni speranza moderna è dunque vana (cfr. p. 18), ogni via è dunque chiusa. Rimane solo la disperazione (cfr. p. 21). In Niebuhr si assiste dunque al rifiuto del mondo e della cultura moderna come di un mondo mortifero e di una cultura ingannatrice.

Si chiude così per lui un'esperienza spirituale e intellettuale che aveva avuto probabilmente il suo momento di rottura con la grande crisi del 1932, che smentiva con la forza dei fatti l'ottimismo politico e religioso dello Occidente, e veniva anche a rompere — per chi non se ne fosse ancora liberato — i legami di solidarietà tra liberalesimo e protestantesimo (fenomeno del resto conosciuto e che ha radici più lontane nel protestantesimo stesso: la condanna del mondo moderno per un ritorno alla fede in Dio che rifiuta il mondo). Ma il Niebuhr non passò al New Deal, fu invece fino alla guerra attivo nel partito socialista americano, che abbandonò nel 1940 a causa del suo pacifismo. Il libro si presenta perciò anche come un'autocritica, e riflette la nobiltà di chi riconosce di avere sbagliato: da una posizione religiosa coinvolta nel mondo e giustificante il mondo ne riconquista una diversa, in qualche modo originaria, affermando la distanza e la diversità della propria fede per rispetto al mondo moderno. Si comprende anche come il Niebuhr rifiuti e condanni, a più riprese, quella teologia che « ha semplicemente rivestito la moderna fede secolarizzata con tradizionali frasi cristiane » (p. 43). Non è che per questo egli incorra nella posizione materialmente contraria, di

semplice rifiuto del moderno, ed ha parole dure anche per quella teologia che vuole « provare la verità della fede cristiana negando e sfidando lo sviluppo nella natura e nella storia » che la cultura moderna ha scoperto (ibid.). Anzi lo scopo del suo lavoro consiste in un problema i cui termini ci sembrano ineccepibili (cfr. anche pp. 3-5, 43): se la redenzione è opera divina, é dunque un fatto che ha un significato eterno, al di là della contingenza storica, quale è la prospettiva che la esperienza umana (personale e storica) assume nella fede, la virtù che permette all'uomo di toccare quell'al di là? E in che senso la storia conosce una crescita, un progresso-concetto che proprio il cristianesimo aveva scoperto contro il mondo classico e che il mondo moderno ha poi secolarizzato concependolo immanentisticamente come Redentore? E' questo un autentico problema, e qui posto rigorosamente nei suoi termini « post-moderni ». E' la soluzione che ci appare meno rigorosa, e in fine inaccettabile, incapace come è di evitare una equivocità di fondo.

Quando dalla constatazione del fallimento moderno, il Niebuhr cerca di riconquistare una posizione storiografica, si rifà alla Bibbia. Qui rintraccia la concezione di una storia una e universale, poiché si fonda sul concetto della sovranità di un Dio che trascende la storia (cfr. 135); e quindi sul concetto del rifiuto di Dio come rifiuto della storia stessa: Bibbia e tradizione cristiana non possono non sconfessare ogni tentativo di stabilire come centro della storia universale la storia medesima. In questo senso per il Niebuhr non è concepibile alcuna filosofia della storia (cfr. p. 171), perché non la ragione ma la fede è in grado di cogliere quel punto al di là della storia e che la storia governa, quel « vero centro di significato della storia » che è al di là del « flusso del tempo » (p. 149). Alla prima coppia di concetti ne segue coerentemente una seconda: la sovranità divina si esercita con il giudizio sull'uomo e sulla storia, che pone un limite invalicabile alla sfida dell'uomo contro Dio, e si esercita con l'amore e la misericordia divina (cfr. p. 157), amore che solo « vince la ribellione del peccato umano » (p. 33) e « costituisce l'unica possibilità di raggiungere nel cuore dell'uomo l'origine della ribellione » (p. 157). Solo così si arriva a una comprensione del male nella storia e alla vittoria su di esso (cfr. pp. 39-40).

In questo impianto biblico il Niebuhr sottolinea fortemente due momenti, in cui tra l'altro appare chiaramente come la sua concezione storiografica risalga alle linee fondamentali della sua antropologia. Innanzitutto l'« ambiguità » in cui l'uomo rimane anche dopo che Cristo ha vinto la morte e il peccato, la possibilità cioè che la libertà ceda ancora al peccato.

Perciò si insiste, correttamente, sul fatto che la fede implica il pentimento, il riconoscimento da parte della creatura della sua impotenza a salvarsi, e la necessità che essa rinneghi se stessa e si affidi totalmente a Dio: questa è appunto la fede; ma si insiste altresì, e qui crediamo con un residuo luterano che vizia tutta la concezione del Niebuhr, sul fatto che lo uomo, anche dopo la vittoria di Cristo, è ontologicamente condizionato dalla natura e dalla storia ed è dunque nonostante la sua natura e la storia che egli può, nell'attimo della fede, conseguire un attimo di liberazione. La natura resta sempre un limite, una schiavitù, e così la storia, ed è oltre la storia che la libertà si ritrova tale.

Questa posizione ha la sua radice estrema in questo, che la fede è qui considerata il vertice dell'uomo, mentre essa pone l'uomo solo sulla soglia del divino, è la porta del divino; sono la speranza e l'amore a fargli poi vivere la vita divina medesima, di cui è modello il Verbo fatto carne. La vita di Cristo non era meno divina per il fatto di essere nella storia; era anche umana, ma nell'unità della persona divina; la divinità rendeva conformi a sé gli atti umani, non erano gli atti umani a rendere parziale, offu-

scata, non libera la natura divina. Gli atti umani hanno il loro criterio di comportamento nella natura umana, e questa ha per fine la natura divina, e quindi il significato degli atti umani sta nel rapporto di ordinamento dell'una all'altra natura. Ma da ciò non si deduce, come fa il Niebuhr, che essi non hanno alcuna realtà storica. Il divino, una volta che li tocca, non li penetrerebbe veramente, non li trasformerebbe veramente in sé; il Niebuhr vede solo questo movimento, che con la fede porta Dio all'uomo, ma non quello che trasforma l'uomo in Dio pur lasciandolo nel pellegrinaggio terreno. E non intende quindi che la divinizzazione dell'uomo comporta sì la fede, il pentimento della persona, non la soppressione della natura bensì il suo compimento. E' così che per il Niebuhr, venendo meno la realtà degli atti umani dal momento che si nega che abbiano in se stessi un significato e che ne assumano pienamente un altro, il loro valore non può essere che puramente simbolico: per questo la caduta di Adamo, la nascita e la morte di Cristo e la sua resurrezione, come il giudizio finale, sono solo dei simboli, dei miti, pure affabulazioni dell'uomo per indicare una realtà al di là dell'uomo (cfr. pp. 46, 64, 153, 186, 297, 299); credere in essi come a fatti significa negare la vera fede (cfr. pp. 186, 214). La fede è dunque « insieme il compimento e la negazione della ragione » (p. 72) (2).

L'antropologia del Niebuhr è insomma ancorata ad una concezione pessimistica del peccato d'origine, per cui il peccato è sì un fatto (il Niebuhr è contrario alla tesi gnostica e moderna del peccato come limitazione della realtà naturale che la ragione viene via via a togliere), un fatto che è più forte della natura umana e l'ha dunque inquinata, e che il Cristo vince perché lo assume su di sé e lo espia come vittima divina e innocente (e dunque chi sta nella fede in Cristo può vincere ma fatto che continua a segnare la natura che dal Cristo non è reintegrata nella sua purezza: Cristo è vero Dio ma non è anche nuovo Adamo, nuova creatura, uomo perfetto e modello di ogni perfezione, nuova natura per dir così, che la libertà delle singole persone può accettare o meno nella sua novità e perfezione. Accettazione che implica certo la fede, cioè il pentirsi e l'affidarsi, ma che significa anche mettersi per una strada che porta ad assumere come propria la natura divina. La scelta che l'uomo fa di seguire il Cristo, lo porta veramente nel divino, lo trasforma in esso. Questa tematica mistica non ricorre nell'antropologia del Niebuhr: in essa, invece, l'uomo è sempre in qualche misura libero e in qualche misura schiavo: non a caso la tematica libertà-schiavitù è quella che sostiene tutto il libro. (3)

Certo il compimento della vita divina nell'uomo non si ha su questa terra (è questo che il Niebuhr sottolinea continuamente contro il mondo moderno), ma su questa terra essa s'inizia, ed è questa « presenza » storica che dà un senso e un ordine alla storia. Il Niebuhr rifiutando questa « presenza » non riesce a costruire un concetto di storia unitario ed inequivoco. Come nella sua antropologia, così nella sua storiografia: la storia è positiva nella misura in cui le nazioni, le società e le culture non si pongano come autoredentive; e il progresso della storia consiste in una sempre maggiore possibilità di libertà. Ma anche nella storia permane una componente che il divino non tocca: la vita delle nazioni è sì giusta nella misura in cui non è orgogliosa, ma il fatto di non esserlo non impedisce il progresso, come il fatto d'esserlo non le salva dalla morte, perché « possono diventare vittime del capriccio storico, come gli individui sono vittima del capriccio della natura » (p. 277, e cfr. anche p. 163). Il Niebuhr può criticare s. Agostino perché questi sottolineerebbe « troppo unilateralmente la corruzione che il peccato introduce nel mondo » (p. 280), la condizione maligna della *civitas terrena*, solo perché non possiede il concetto di *civitas Dei*, come cellula peregrinante della Gerusalemme celeste posta in mezzo alla *civitas terrena*. Non esiste invece sulla terra, per il Niebuhr, una

Chiesa « senza macchia », « non esiste alcun esecutore disinteressato » dei disegni di Dio nella storia (p. 288). La Chiesa non è certo garante di un successo mondano, come insegna la Crocifissione di Cristo (ed è questo l'altro momento sottolineato dal Niebuhr con un richiamo costante, e giusto: cfr. anche p. 170 e il cap. IX), ma lo è della salvezza delle persone e della natura (e per questo bisogna ricordare, come il Niebuhr non fa, anche l'insegnamento della Resurrezione e la promessa della seconda venuta).

Dunque solo se esiste un punto fuori della storia, la storia ha un senso, ma la storia può esservi ordinata solo se quel principio trascendente si pone nella storia medesima per guidarla. Nel Cristo la totale immanenza è unita alla totale trascendenza. Non avere inteso queste totalità è il limite che rimane al centro della prospettiva storiografica del Niebuhr. Se viene affermata e chiarita, contro il mondo moderno e tutta la teologia cristiana e cattolica che da questo è rimasta affascinata, la necessità che una concezione storica veda fuori della storia la sua origine e il suo compimento, non si riesce poi ad andare oltre questa esigenza e fondare propriamente un concetto di storia, che solo quello di un'ordine immanente alla storia, come termine medio tra quell'origine e quel compimento, può offrire. Concetto di ordine che è possibile determinare — al di fuori dello storicismo e del relativismo moderni — solo se l'opera del Cristo si concepisce come la reintegrazione della natura e se nella natura si ammette l'esistenza di una legge, un ordine appunto immanente, che è l'ordine per cui l'umanità uscita da Dio a Dio ritorna. Quest'orma di Dio nella natura umana onde l'uomo può riconoscere se stesso e quindi al di là di sé riconoscere la propria origine e il proprio fine, è la legge naturale. L'uomo non può partire che da sé per il proprio riconoscimento: come potrebbe accettare la fede, che pur gli viene da Dio, se non ne avesse in sé l'attrazione per il fatto d'essere uomo, di far parte della natura umana? E' dunque la creaturalità, la natura dell'uomo, la base della fede. E' questa natura che il Cristo ha redento, facendone una nuova creatura.

Il Niebuhr considera invece la natura non come una potenzialità che la libertà dell'uomo può attuare in Dio o in se stessa, conducendola così al proprio fine o negandolo, ma come un dato sempre negativamente contrapposto alla libertà, come non-libertà, come schiavitù. Non può dunque fondare la storia sulla natura e sulla libertà umane, ma solo sulla libertà della persona. Ma i due concetti di legge e di libertà sono solidali: mantenere al primo un significato puramente materiale e negativo, porta inevitabilmente a non poter fondare un significato positivo neppure per la persona. Quello che si voleva affermare si viene a dover negare: è quello appunto che accade al Niebuhr. La persona è sì il massimo bene, ma essa è anche impotente di fronte alla natura e alla storia e al loro « capriccio », e deve così subire una limitazione senza possibilità di vittoria; la fede è sì l'unico punto di chiarezza e di superamento offerto all'uomo, ma non diventa un criterio incorrotto di verità e di azione, perché la storia va in qualche misura per la sua strada, che la fede non tocca, e dunque la storia conosce positività e negatività indipendentemente dalla fede e dalla persona. Per questo anche il Niebuhr deve ricorrere, nonostante tutto, al concetto di legge, ma alla legge cui introduce la fede, quella evangelica dell'amore, e fondare su questa la storia, le civiltà, gli stati e le culture (4). Infatti « le strutture naturali hanno una forza negativa piuttosto che positiva » (p. 220) e dunque la legge naturale non può essere criterio sufficiente alle scelte della persona. La libertà dell'uomo ha la sua dimensione storica solo nella legge dell'amore. Chi è dunque fuori del Vangelo è anche immorale e cattivo cittadino? Il Niebuhr non arriva a queste conclusioni che sarebbero conclusioni rigorose date le sue premesse: a questo punto invoca un'altra volta la libertà umana ma nella sua condizione di corruzio-

ne, di ambiguità, di impossibilità di perfezione.

Perciò affermata la fede e dunque una realtà superiore alla storia, non si assume l'ordine divino come la chiave di comprensione della storia, la chiave rimane sempre in mano all'uomo: si nega infatti la legge di natura per affermare la libertà e si ammette così senza difficoltà — per fare solo un esempio che il Niebuhr stesso ritiene tuttavia emblematico — la limitazione delle nascite con mezzi farmacologici, e la si qualifica come un'ulteriore conquista della persona sulla costrizione della natura: (p. 230); si nega in qualche modo anche la legge divina, per riaffermare ancora una volta la libertà dell'uomo.

Il concetto di fede come libertà e non come vita divina nell'uomo, e dunque come grazia che l'uomo riceve da Dio in un ordine che lo riporti a Dio, vizia la teologia del Niebuhr e gli impedisce di arrivare ad uno schema storiografico coerente con le sue stesse esigenze. Così la sua giusta reazione alle concezioni moderne e alle concezioni cristiane stesse che siano a quelle legate, la sua reazione alla gnosi si risolve in definitiva nel medesimo errore, quell'errore di cui la gnosi è la faccia razionalistica e questo del Niebuhr è la faccia fideistica: l'errore per cui la storia è un mito: qui non si vede nei fatti la testimonianza del divenire di Dio per identificare la storia con Dio, chiudendo dunque ogni valore nella storia; si vede piuttosto nei fatti la testimonianza del vuoto di Dio, della sua impotenza a governarli. Nonostante che abbia posto alla base della sua concezione la sovranità di Dio sulla storia, il Niebuhr non porta rigorosamente in fondo la sua premessa; così che le sue considerazioni sui fatti storici finiscono per porsi esclusivamente su un piano di coincidenze terrene. Così la sua tematica viene a coincidere con la tematica più alta del mondo americano, contro il quale il Niebuhr intendeva porsi, la tematica della libertà, e non è casuale il suo frequente riferirsi alla storiografia del Toynbee, che attorno al concetto di libertà ha costruito la sua grande opera.

Alla comprensione del libro del Niebuhr, così carico dunque di stimoli, e della testimonianza che offre del pensiero teologico americano, non ci pare sia di aiuto la presentazione che ne fa Sergio Cotta: « Una teologia antiperfettistica dell'esistenza e della storia » (pp. VII-XVIII).

C. L.

---

(1) Cfr. tra l'altro *la mistica della distruzione,* in questa stessa rivista, I (1966), pp. 103-104. La critica al mondo moderno, costruita nel paragone continuo con le concezioni classica e cristiana, occupa i primi sei capitoli del libro (pp. 7-128). Specie negli ultimi due si trovano pagine lucidissime sull'errore moderno, ma anche una sua incomprensione: come non avvertire la straordinaria carica escatologica del mondo moderno, anche se nascosta dietro la negazione di Dio? (il Niebuhr stesso cita, per esempio, ma per tirarne altro, « il dio che deve venire » di Gide p. 61).

(2) La condanna che il Niebuhr rivolge al cattolicesimo e al calvinismo è proprio questa, di aver reso l'escatologia storia: di non credere cioè al perdurare anche dopo Cristo della ribellione del peccato, e di ritenersi perciò, come Chiesa o come « governo dei santi », esenti dalle ambiguità e contraddizioni della storia (cfr. pp. 41 e i capitoli XII e XIV). Errore che deriva dal profetismo e messianismo ebraico nella sua forma superficiale e materiale (cfr. pp. 160, 167, 175). Nel cap. XIV il Niebuhr insiste particolarmente — come sempre partendo da una giusta esigenza — sulla necessità dell'escatologia per la vera Chiesa, e dunque sulla Chiesa come comunità di santi che rifiuta ogni « rifugio » (p. 306) che non sia divino; ma non pare, ancora una volta, intendere come la grazia, la vita divina data dallo Spirito, sia già operante sulla terra.

(3) La libertà umana « è il regno della storia » (p. 24), ma l'uomo è anche schiavo della storia, e dunque la storia « è il regno tanto del destino che della libertà » (p. 30), una « confusione » di destino e di libertà (p. 30). L'unità non è nella legge naturale

ma nella memoria (cfr. pp. 28-29), ma il problema « decisivo » resta il rapporto tra la libertà e le strutture dell'esistenza storica (cfr. p. 74).

(4) Per il rapporto tra legge naturale ed evangelica cfr. su questa stessa rivista G. Baget Bozzo, *S. Tomaso e la teologia della storia*, II (1967), p. 109 segg., 265 segg.; e Cl. Servadio, *« Le paysan de la Garonne »*, ibid., p. 307 segg.

LUDOVIC ROBBERECHTS: « LE MYTHE D'ADAM ET LE PÉCHÉ ORIGINEL » - Editions Universitaires «Nouvelle Alliance». Parigi, febbraio 1967 - pp. 168.

Avverte l'editore in una breve nota introduttiva che alla presente opera è stato più volte negato l'imprimatur e che essa fu tuttavia data alle stampe grazie all'illuminazione ricevuta da una rivista teologica, in cui la necessità di aggiornare la dottrina del peccato originale era affermata in questi termini: « la présentation classique du dogme du péché originel fait figure d'une fable enfantine que le monde moderne ne peut plus prendre au sérieux ».

L'opera di Robberechts si presenta quindi con i connotati propri a quel genere di letteratura teologica che è dominata più dal problema dell'attualità che dal problema della verità, cioè come un'opera costruita secondo la massima del giornalismo deteriore: le verità antipatiche ai lettori devono essere rivedute e corrette.

La revisione di Robberechts è la più radicale e la più giornalistica immaginabile: è la pura affermazione del carattere filosofico e quindi non rivelato, non sacro, non vero, della dottrina del peccato originale.

Contro il testo paolino (Rom., V, 12) Robberechts afferma infatti che la dottrina del peccato originale è una teoria elaborata da sant'Agostino nel tentativo di rispondere alle obiezioni manichee con un minimo di razionalità, o di pseudo-razionalità, visto che la dottrina agostiniana è qui impudentemente definita come il prodotto di una razionalità « fictive et basée sur un pseudo-concept » (pag. 16, in nota).

Ora secondo Robberechts l'errore agostiniano è facilmente rimovibile: basta prendere in considerazione il contesto storico in cui fu scritto il Genesi e accorgersi che il « mito » di Adamo non fu scritto nell'intento di narrare gli inizi della storia umana e tanto meno di spiegare la origine del male, ma allo scopo di dare un senso al presente orientandolo verso l'avvenire.

Quando Israele fu vocato da un valore più alto, più « progredito » dei valori degli Egizi, Mosé (secondo l'interpretazione che Robberechts fornisce della storia sacra) disponeva di due soli strumenti per far aderire il suo popolo alla « divina » vocazione: il deserto e la legge, « le désert pour souder en un unique corps une foule disparate et versatile; la loi pour organiser et donner un but à cette première solidarité » (p. 31).

In una tale situazione il fine del racconto adamitico appare evidente: « inculquer au peuple juif le respect de la loi en lui montrant un cas tipique de la conjonction nécessaire entre désobeissance et malheur » (p. 32). In breve: scrivendo il « mito » di Adamo, Mosé si sarebbe comportato come il legislatore fantasticato da Crizia; inventando una favola per far aderire il popolo alla razionalità e al bene che sono impliciti nella legge, intesa come legge progressiva, come principio di evoluzione.

Su questo punto Robberechts non lascia dubbi: la legge è l'Evoluzione creatrice, l'esodo di Israele è, puro e semplice, il « t'avanza, t'avanza », di zanelliana memoria. E viceversa: il peccato di Adamo è la « reazione », il misoneismo: « on peut y voir... un refus de la progressivité de l'histoire, un refus du devenir. Adam, comme nous tous aujourd'hui, a la perpetuelle tentation de s'installer dans le present, comme s'il était définitif; il y aurait alors transfert de l'eschatologie dans le temps; l'homme s'imagine être arrivé au bout de ses peines et s'instal-

lerait. Israel succombera en effet à cette tentation plusieurs fois, comme l'Eglise. Et chaque fois Dieu intervient, en bon Père et bon pédagogue, pour faire sentire, cruellement, l'illusion et rélancer son peuple sur les routes de l'histoire. » (p. 40)

Ridotta a una tal sciocchezza la dottrina del peccato originale diventa « presentabile », « seria », « moderna » in una parola: diventa una verità moderna. Di conseguenza trascina con sé il concetto moderno della verità come mai-verità, come continua e angosciosa fatica.

Scrive Robberechts: « Lorsque la théologie nous dit de Dieu qu'il est *transcendent* cela veut dire que la vraie religion est toujours au delà de celle que nous pratiquons. Et si alors nous nous référons à la psilosophie contemporaine, et plus particulièrement à la phénoménologie, nous y voyons surgir une notion de la vérité qui n'a plus rien de statique. La vérité c'est la signification que peu à peu l'humanité élabore à partir de son expérience, le sens qu'elle lui donne de génération en génération, la rationalité que nous essayons d'introduire dans l'histoire. Cette vérité alors est toujours fondamentalement vraie et fondamentalement provisoire; vraie en tant qu'expression authentique du présent, provisoire en tant que jalon vers une verité plus complète » (pag. 41).

A partire da questo concetto della verità tutta la storia sacra appare a Robberechts come una rivelazione progressiva dell'essere divino. cioè del destino umano: gli imperativi della legge sono appelli a un comportamento più generoso, a un ulteriore impegno a raggiungere il genere di vita che è di Dio: l'impératif qui accompagne chaque rélation divine peut se formuler ainsi: je t'enterdis d'être ce que tu es » (pag. 79), vale a dire: Dio si presenta nella storia come una forza che costringe l'uomo ad uscire dalla sua natura, ad evolversi, a superarsi, a integrarsi mediante un'azione creatrice, del tutto omologabile al rituale vedico per la ricostruzione del macrantropo.

« Par l'action » scrive Robberechts « j'intègre à ma personne toutes les influences qui la traversent, j'en fais des composantes de mon moi, les éléments de ma liberté. La liberté n'est pas de choisir n'importe quoi, mais de rendre humain le fragment d'histoire qui me traverse, de le transformer en l'histoire unique et incomparable d'une personne. » (pag. 81)

Va da sé che, in tal modo, sparisce interamente la nozione di peccato e con essa la verità fondamentale del Cristianesimo: la natura divina del Cristo e la sua missione redentrice. Il peccato non è più un atto dell'uomo ma un « cadeau » di Dio, una sua opera. In un vero e proprio ictus di blasfemia Robberechts giunge a dire che il peccato è « originale » non « comme une faute commise à l'origine et, on ne sai trop comment, transmise comme une tare, mais originel parce que originaire, premier, fondamental, inhérent a notre nature d'animaux s'eveillant à la conscience ». (pag. 84) Di conseguenza il Cristo non è altro che un segno premonitore del destino umano, una figura del macrantropo, una specie più elevata della natura umana, un prodotto della universale tendenza evolutiva: « Le Christ dont la perfection fut lentement et longuement préparée par tout l'effort humain et judaique qui le précède. Le Christ qui eut la Sagesse en plénitude, qui était la Sagesse faite chair, *devenue dans* la chair et se communiquant à toute chair. » (pag. 42)

In conclusione: Dio è un principio immanente all'umanità, è l'umanità nella forma definitiva di « macrantropo ». Egli trascende l'uomo solo in un senso che possiamo dire storicistico: Dio è il termine, il punto omega della storia umana. Il peccato è resistere alla legge immanente che obbliga ogni uomo ad evolversi secondo la logica finalistica della storia: il *peccato* originale, quello che è oggetto del mito di Adamo è, di conseguenza il contrario del peccato propriamente detto: è il modo istintivo con cui la legge divina si manifesta nell'uomo nel momento in cui egli passa dalla condizione animale alla condizione di animale ragionevole,

o se si vuole è un equivalente del karma vedico: in un mondo che contiene il suo principio ordinatore e che però ha la struttura di un circolo chiuso e di un giuoco (« maya », appunto significa illusione e giuoco) il peccato originale non è altro che l'impulso ad esistere, a progredire. E' il dio che si svela dopo essersi celato a se stesso. E' l'assurdo di tutte le Gnosi.

Dato questo non rimane che domandarsi se Robberechts ha inteso « aggiornare » la dottrina del peccato originale ai problemi di uomini in cappa bianca o piuttosto ai problemi di uomini in perizoma, cioè se ritiene che il Cristianesimo debba aggiornarsi per rispetto agli uomini della scienza o per rispetto a quei selvaggi gurù che il canone buddista ci descrive intenti alla chiromanzia, al fakirismo, all'interpretazione dei sogni e delle erosioni dei topi nella stoffa, al rito del fuoco, al rito del cucchiaio, al rito della saliva, alla scienza dei serpenti, dei veleni, degli scorpioni, dei corvi, degli uccelli, dello zodiaco, dello scongiuro, della signatura del bastone, dello scudo, dell'elefante, del cavallo, del bufalo, del cervo, del gallo, dell'uomo e della donna. Ché solo siffatti ciarlatani, ammesso che l'India ne ospiti ancora, possono « prendre en sérieux » le sue « novità ».

M. O.

NAZARIO E CELSO ANTESIGNANI DELLA FEDE IN LIGURIA - Documentazione a cura di Agostino Giuseppe Gaggero con presentazione di S. E. il card. G. Siri - Edizione a cura della Chiesa Matrice Ss. Annunziata di Sturla - Genova 1967 pp. XII - 346.

Il primo riferimento storiografico alla predicazione dei Santi Nazario e Celso è contenuto in una Cronaca genovese del XIII secolo. Esso afferma: « I Principi degli Apostoli, Pietro e Paolo, mandarono attraverso l'Italia diversi discepoli allo scopo di sopprimere il culto dell'idolatria, di debellare gli inganni del diavolo, di radicare la vera fede di Cristo, di questi discepoli alcuni vennero a Genova e ivi predicarono la parola della fede. Fu così gran grazia che quivi il Signore opera, che la città di Genova abbatté l'idolo di Giano e accolse la fede salutifera di Cristo, e così in tutta l'Italia fu la prima città o una delle prime città che accolse pubblicamente la fede di Cristo e pubblicamente la confessò... Crediamo, invero, che la fede di Cristo fu dapprima predicata a Roma e anche altrove, non però pubblicamente ma occultamente. In quei luoghi non pubblicamente ma occultamente si celebravano i sacrifici del Signore: se infatti da qualcuno si fosse fatta, talora, pubblicamente, di queste cose questi veniva tosto ucciso con diversi supplizi. Coloro invero che pubblicamente predicavano Cristo o ne professavano la fede venivano tosto uccisi senza alcun processo ed è perciò che si afferma che la città di Genova sia stata la prima in cui la fede di Cristo fu pubblicamente predicata. Apprendiamo pure, come è riportato nella leggenda dei santi Nazario e Celso — che l'imperatore Nerone comandò che fossero imbarcati per essere poi sommersi nel profondo del mare i beati Nazario e Celso predicatori della fede di Cristo. Appena essi furono gettati in mare un angelo del Signore li salvò e attorno alla nave si scatenò una violenta tempesta: i nocchieri che temevano per il pericolo incombente scongiurarono i santi di risalire sulla nave e di intercedere per essi, promettendo che avrebbero abbracciato la fede di Cristo. Avendo i santi fatto ciò ed essendo tornata la calma giunsero incolumi a Genova. Tutto questo, parola per parola, è contenuto in quella stessa leggenda. Pertanto, con l'aiuto del Signore furono trasportati come essi volevano nella città di Genova, dove non cessarono di predicare di giorno e di notte la parola del Cristo ».

La cronaca non lascia dubbi circa il fondamento storico della « leggenda » dei Santi Nazario e Celso. E però un testo del XIII secolo è un testo relativamente recente, per rispetto ad avve-

nimenti del primo secolo, specie se si considera, come nota Agostino G. Gaggero nell'introduzione, la facilità che la circolazione del dubbio ha tra i contemporanei, specialmente quando si tratta di dubbi che riguardano avvenimenti della storia religiosa. Da qui la necessità di un'opera tale da dimostrare, attraverso documenti, anzi: unicamente attraverso documenti l'antichità e però la verità di quanto oggetto della tradizione riferita dal cronista genovese del XIII secolo.

A questa opera ha adempiuto il sacerdote Gaggero, raccogliendo, con l'amore che è della fede, la passione che è del giusto orgoglio cittadino e, quel che più conta il metodo che è proprio alla vera scienza storiografica, tutte le testimonianze archeologiche circa la presenza a Genova dei due apostoli della fede.

E' nata così un'opera altamente qualificata (e non solo dal punto di vista scientifico, ché la veste tipografica costituisce di per sé un autentico valore) in cui il documento non solo è rispettato, cioè non sottoposto a manipolazione e a interpretazioni forzate, ma è, sostanzialmente, lasciato parlare da solo. La conclusione che si trae dalla lettura di questa opera è pertanto la stessa che è affermata nella prefazione dell'autore: « sull'arco ligure esiste ab immemorabili, cioè dall'epoca paleocristiana, un culto vivo espresso nella Liturgia, nella fioritura di molteplici Chiese, oratori (detti «basiculae») od edicole — da Sturla a Borgomaro nella val d'Oneglia — un culto vivo e continuato, che difficilmente si può spiegare qualora si neghi la presenza e l'opera dei Santi Martiri in terra ligure ».

Ora è sperabile che l'esempio di don Gaggero abbia un seguito, e cioè che si avveri l'augurio formulato da S. E. il Cardinal Siri in una lettera di congratulazioni all'Autore: che quest'opera « apra un interesse vero e scientifico sulla questione delle origini cristiane in Liguria, giacché il rinnsamento delle origini è sempre un grande beneficio spirituale ».

M. O.

GIULIO GIRARDI: « ENTE E PERSONA IN ONTOLOGIA »; « SALESIANUM » - aprile giugno 1967, Roma.

L'autore esordisce sostenendo che, per quanto riguarda l'ontologia è oggi in atto un conflitto tra le metafisiche dell'essere, che affrontano il problema dell'essere astraendo dalla persona (e a questo, secondo il Girardi, si ridurrebbe il pensiero scolastico) e le metafisiche della persona, che riconducono il problema dell'essere a quello della persona (esistenzialismo, idealismo, fenomenologia, spiritualismo, ecc.).

Evidentemente il Girardi rifiuta la vera distinzione tra pensiero realista, quello « scolastico », e pensiero soggettivista, quello « moderno » e ne manipola i termini in modo tale che il pensiero « scolastico », perduti i suoi connotati, diventa quasi un oblio della persona, cui il pensiero moderno, per reazione, oppone un oblio dell'essere, laddove il pensiero scolastico è una chiarificazione della persona nell'essere che la comprende e quello moderno una riduzione dell'essere al pensiero, che è compreso nell'essere. Da un tale fraintendimento la posizione di un perfetto falso problema: « il problema dei rapporti tra essere e persona in ontologia è dunque uno dei momenti capitali del dialogo tra pensiero scolastico e pensiero moderno ». Ora il Girardi pretende di costruire una chiave capace di rendere fecondo questo « dialogo »: la riforma dei fondamenti del realismo.

Scrive Girardi: « è certamente dell'essenza del realismo immediato che la conoscenza intenda immediatamente il reale, ma questo non implica che essa intenda unicamente il reale. Sembra, infatti, che la conoscenza realistica possa, anzi debba, almeno in molti casi, intendere il reale e la nozione in cui essa attinge il reale. Vi è un duplice termine d'intenzione: il termine ultimo, assoluto, il reale; ed il termine relativo, in cui il reale si manifesta, la nozione. Quando giudico, per esempio, che gli uomini sono mortali, questo implica da parte mia una duplice conoscenza: quella del contenuto della nozione di mortale e quella della sua at-

tribuzione al soggetto uomo. La attribuzione non avrebbe senso se non fosse preceduta o almeno accompagnata dalla conoscenza del senso del predicato ».

Ora questa è una posizione propriamente innatista, come del resto si evince da ciò che il Girardi sostiene poco più avanti: « ci troviamo così a dover distinguere nel contenuto della nozione ciò che è attribuibile all'ente reale e ciò che non lo è, e a dover quindi riconoscere con Kant la presenza di elementi strutturali nel contenuto stesso della nostra conoscenza, in altri termini il carattere sintetico di questo contenuto e la legittimità di una certa distinzione tra il fenomeno e l'essere ».

Con questo il Girardi non ritiene tuttavia di essere un puro e semplice seguace del kantismo, anzi afferma formalmente di aver trovato una terza posizione tra quella scolastica e quella kantiana: « la nostra posizione si inserirebbe così tra quella di Kant, per il quale gli elementi strutturali fanno parte del contenuto della conoscenza e gli impediscono di attingere il reale e quella di numerosi realisti per i quali gli elementi strutturali non fanno parte in nessun modo del contenuto della conoscenza ».

A parte la comicità implicita nell'affermazione — tra San Tomaso e Kant si colloca Giulio Girardi — c'è qui il segno di un grave equivoco: l'idea che sia possibile un « dialogo » tra la filosofia realista e il pensiero irrealista, cioè l'idea di una possibile mediazione tra due termini assolutamente contraddittori. Ora questa che sembra essere la vocazione personale del Girardi (altrove egli si è cimentato in un saggio inteso a « stimolare » il dialogo col marxismo) non discende da altro che da una fondamentale incomprensione della natura che è propria al pensiero « moderno » come prodotto della volontà atea e però anche da uno scarso amore per la filosofia cristiana, la quale contiene da sempre tutti i criteri per dirimere le pseudoquestioni poste dalla filosofia moderna.

M. O.

ROGER VERNEAUX: « CORSO DI FILOSOFIA TOMISTA »: I - INTRODUZIONE E LOGICA - trad. it. di Carmelo Vigna - pp. 160. Paideia editrice, Brescia, gennaio 1967

E' il primo volume di una collana di manuali aventi per oggetto la trattazione sistematica della filosofia tomista, a cura di R. Verneaux, autore del presente manuale di Logica, di quello di Critica e di quello di Psicologia, e di altri eminenti studiosi: J. M. Aubert (autore del manuale di Cosmologia), P. B. Grenet (autore del manuale di Ontologia), M. Grison (autore del manuale di Teodicea), e René Simon, (autore del manuale di etica).

Pregio della trattazione di Verneaux è la sobrietà dello stile e la sua essenzialità. L'Autore evita infatti di appesantire il testo con riferimenti a quei problemi di storia della filosofia e di epistemologia (giustamente la critica è oggetto di un'opera a sé) che facilmente rendono ardua e dispersiva la lettura dei manuali di logica. La citazione dei testi e soprattutto dei testi di San Tomaso, come è ovvio in un'opera che s'intitola alla filosofia del Dottore angelico, è, poi, sempre puntuale ed estesa, segno di una fedeltà autentica alla viva tradizione del tomismo. L'opera, infine, non ha pretese divulgative: nell'introduzione l'autore avverte, molto saggiamente, che la filosofia è alla portata di ogni intelletto ed è tuttavia una scienza, che richiede l'applicazione metodica e lo studio amorevole come qualunque altra scienza.

P. V.

ALDO LOCATELLI: « DIO E IL MIRACOLO CONOSCIBILI AL DI LA' DELLA SCIENZA » - Hildephonsiana, Venegono Inferiore - ottobre 1964, pp. 328.

Argomento dell'opera è un esame dettagliato dei più recenti sviluppi della speculazione scientifica (James

Jeans, Lecomte de Nouy, Teilhard de Chardin, Heisenberg, Einestein, Russel, Eddington) e della sua complessiva evoluzione dal positivismo al neoaristotelismo e al deismo e quindi un tentativo di formulare i criteri indispensabili a un ulteriore arricchimento dell'apologetica. Indenne da troppo facili entusiasmi e, anzi, giustamente, diffidente a riguardo della produzione teoretica di alcuni scienziati moderni (specialmente nei confronti di Teilhard de Chardin) l'opera è ricca di spunti e argomenti utili per chiunque intenda affrontare il complesso problema del rapporto tra scienza e fede. Particolare interesse ha, nella prima parte dell'opera, il tentativo di definire l'oggetto proprio e il procedimento peculiare della vera scienza.

M. O.

ETIENNE GILSON: « IL TOMISMO E LA SUA SITUAZIONE ATTUALE » - Traduzione di Mario Rettori e Anna Rosso Cattabiani, Collana di documenti di cultura moderna - Borla Editore - Torino aprile 1967 - pp. 166.

La nuova collana delle edizioni Borla, « documenti di cultura moderna » a cura di Elemire Zolla e Augusto del Noce è inaugurata da questa interessante raccolta di conferenze tenute da Gilson nel 1965, sul tema della filosofia tomista e su quelli dell'evoluzionismo teilhardiano e del « dialogo » coi comunisti.

Nonostante i due ultimi argomenti abbiano una maggiore « attualità », cioè riguardino una « problematica » dibattuta perfino a livello giornalistico, la parte più viva e importante del volume è quella in cui sono trattati i problemi della filosofia tomista nel quadro delle nuove filosofie, da un lato, e delle teologie pseudo-innovatrici dall'altro.

Già i sottotitoli — « Un teologo maltrattato », « Attualità di San Tomaso », « Nel paese delle ombre », — indicano l'intento polemico dell'autore, il quale sostiene che la cultura mondana ha bensì creduto di superare più e più volte il tomismo ma, in sostanza, non ha fatto altro che superare e però annullare più e più volte se stessa. Scrive Gilson: « prendiamo l'Index librorum prohibitorum: è una lettura al contempo scoraggiante eppur ricca di insegnamenti. Perché scoraggiante? Perché salta agli occhi l'inefficacia di quelle condanne. E perché istruttiva? Per diversi motivi: primo: di tutte le dottrine filosofiche un tempo messe all'indice non ce ne è forse una che trovi oggi un solo sostenitore. Eppure ai tempi loro i partigiani di queste dottrine ritenevano indispensabile abbandonare la teologia tradizionale per procedere ad una sua revisione a un suo aggiornamento ».

Partendo da questa considerazione tanto ovvia quanto poco compresa Gilson pone alcuni problemi di fondo alla cultura cattolica.

Primo: la differenza che esiste tra la filosofia aristotelica e quella di San Tomaso. Al riguardo è citato un passo dell'introduzione alla (gentiles) *Summa contra gentiles*, dove il santo dottore dichiara esplicitamente: « Ci sforzeremo anzi tutto di mettere in evidenza quella verità che la fede professa e che la ragione sottopone al proprio esame. Ne proporremo ragioni dimostrative e ragioni probabili di cui alcune desumeremo dagli scritti dei filosofi e dei cristiani, per confermarne la verità e convincerne l'avversario ». Da qui l'ovvia conclusione: San Tomaso ha utilizzato Aristotile ma ha costruito la sua filosofia non a partire da Aristotile ma dalla meditazione della Sacra Scrittura. In altri termini: la linea di demarcazione tra filosofia e teologia in San Tomaso non è tracciata nettamente: è implicita ma può essere desunta solo da chi comprende che San Tomaso supera Aristotile.

Secondo. Molti fra coloro che si professano tomisti, e fra essi molti insegnanti di seminario e docenti universitari, assumono il tomismo in un sen-

so improprio. Al riguardo Gilson cita due proposizioni di San Tomaso: « omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem » (Contra gent. 3,57,4) e « Quid vero sit (Deus) penitus manet incognitum » (Contra gent. 3,49,9), proposizioni che se fossero sostenute da un qualunque teologo come proprie gli tirerebbero addosso l'accusa di eresia o di agnosticismo. Ora questo, secondo Gilson, dimostra quanto poco sia lo studio del tomismo (un teologo maltrattato significa appunto un teologo poco o mal letto) e, al tempo stesso, quanto sia negativa l'influenza «moderatrice» della più recente scolastica per rispetto alla conoscenza del pensiero di San Tomaso.

Terzo. Dalla imperfetta conoscenza del tomismo autentico secondo Gilson discende la debolezza che conduce non pochi cattolici a proporre di « sostituire » San Tomaso con questa o quella filosofia: quella di Bergson, quella di Blondel, di Teilhard e infine quella di Heidegger.

Quanto siano velleitarie e gratuite queste « tendenze » Gilson lo dimostra con facilità, asserendo, ad esempio, che tutta la metafisica heideggeriana fa perno su grosso equivoco, e cioè l'identificazione della metafisica tradizionale con quella aristotelica: « Brentano aveva insegnato ad Heidegger che la metafisica è quella di Aristotile che si occupa (il che è vero) dell'ente in quanto ente, ma Brentano non ha potuto insegnare a Heidegger che esisteva un'altra metafisica, quella di San Tomaso che, pur essendo anche essa imperniata sull'ente, mira tuttavia ad approfondire l'indagine e a scavare nel più intimo dell'ente per giungere all'essere. Brentano non poteva insegnarglielo perché non lo sapeva neanche lui. Il tomismo, essendo una filosofia dell'essere è una filosofia del Sein. Quando i giovani ci invitano a scoprire Heidegger non si accorgono che così facendo ci invitano a portarli a scoprire la metafisica transontologica di San Tomaso. Sarebbe interessante sapere che cosa avrebbe pensato Heidegger se avesse saputo dell'esistenza di una metafisica dello essere prima di iniziare tutta la sua ricerca. Ma non lo saprà mai, ora è troppo tardi... Faccio la domanda solo per dire a tutti quelli che c'incalzano e ci pungolano per indurci a seguire Heidegger: andateci piano, non c'è fretta. Anzi, forse l'unico risultato che ne ricaveremo sarà quello di trovarci a segnare il passo perché in definitiva vogliono farci correre dietro a gente che abbiamo già superato ».

Quanto a Teilhard, il teologo dei giornalisti, Gilson se la sbriga con l'unico giudizio serio che è possibile: « non si dimentichi che la teologia di Teilhard è una gnosi cristiana e come tutte le gnosi da Marcione fino ai giorni nostri è una fantateologia ».

Nell'attribuire il carattere gnostico alla opera teilhardiana c'è forse un poco di esagerazione, vorremmo dire un eccesso di « stima » per l'opera di un uomo ingenuo e forse fondamentalmente fedele, la cui sola colpa è quella di aver dato troppa corda alla fantasia. E tuttavia non si può non condividere la durezza di Gilson: il teilhardismo è e rimane un fenomeno da sottobosco culturale, un prodotto della debolezza per « i neologismi suggestivi, pieni di fascino, di mistero e di sentimentalismo », come scrive appunto Gilson.

P. V.

CHRISTIAN LOUBET: « SAVONAROLE PROPHÈTE ASSASSINÉ? » - Éditions du Centurion - Paris - 1967.

E' un libro assai utile per chi non conosce il Savonarola, per farsi una idea generale della questione. L'Autore simpatizza per il Savonarola, e sono più le pagine in cui lo difende che non quelle in cui cade nei vecchi pregiudizi. Sostanzialmente però il libro è più l'esame della preziosa

cornice storica in cui il fatto si tramanda nei secoli, che non la illustrazione del quadro del personaggio famoso. L'autore si definisce di mentalità liberale (pag. 179), pur apparendo uno zelante cristiano. In realtà, il suo libro riflette la mentalità dell'uomo moderno, che indulge all'anatomia e alla vivisezione dei personaggi, in nome dell'obbiettività razionale e scientifica. La scienza e la critica hanno certo i loro diritti, ma i loro adepti incorrono spesso nel difetto professionale di scambiare « un pezzo anatomico » per « uno squarcio di vita », e un urlo strappato alle loro vittime per una carenza di verità.

E questa non è l'ultima utilità del libro. In parte esso è l'espressione di quella cultura contro cui già Savonarola lottò coronando la sua lotta con il martirio. Il Loubet compie un lodevole sforzo per divincolarsi da quest'idea, ma vi riesce solo in parte; e laddove non riesce, appare chiarissima la lacuna da colmare. Di qui l'utilità del libro.

Quale confusione, ad esempio, nella rinnovata considerazione del problema politico nel Savonarola, in confronto ai già noti giudizi civili, limpidi e lapidari, di autori non sospetti come Machiavelli, Guicciardini e il Giannotti!

Dice Machiavelli: « Il popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo; nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché di un tant'uomo se ne debba parlare con riverenza. Ma io dico bene che infiniti lo credevano senza avere visto cosa alcuna straordinaria da farlo credere, perché la vita sua, la dottrina, il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestar fede ». (Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio, Lib. I, cap. XI).

E il Guicciardini: « Io ne sono dubbio e non ci ho opinione resoluta in parte alcuna... ma bene conchiuggo questo: che se lui fu buono, abbiamo veduto ai tempi nostri un grande profeta; se fu cattivo, un uomo grandissimo ». (Storie fiorentine, Laterza, Bari, 1931, pag. 156).

E il Giannotti: « Chi introdusse in Firenze il Consiglio Grande — cioè Savonarola — fu più savio di Giano della Bella; perché questi pensò, per assicurare il popolo, d'abbassare i grandi, mentre l'altro cercò di assicurare la libertà a tutti ». (Della Repubblica fiorentina, Lib. 3, cap. 18; Lib. 1, cap. 5).

Se su questi superbi giudizi irraggiamo la luce della Rivelazione cristiana, otteniamo il vero giudizio politico sul Nostro. Il Savonarola non appartiene alla categoria civile, bensì a quella religiosa, onde è essenzialmente il Dottore, il Profeta e il Martire di Cristo Re e di Maria Regina del Mondo.

Come il pur ottimo Ridolfi (Vita di Savonarola, Belardetti, 1956), anche il Loubet erra nel giudicare il mancato colpo di scena finale che Savonarola prometteva e che non accadde, cioè il Concilio ecumenico contro Alessandro VI, sospetto di non essere Papa e chiaramente empio. Non fu uno stanco errore di valutazione e tanto meno un miracolo mancato. A parte il fatto che nell'estate 1497 Alessandro VI dichiarò di volere lasciare l'ufficio e predispose i primi atti per il Concilio, e che nei brevi cinquant'anni successivi si ebbero ben due Concili ecumenici, il Laterano del 1512 e quello di Trento del 1545, se Savonarola fosse stato davvero il Lutero-cattolico che si disse, gli sarebbe stato facile coalizzare le forze antiborgiane ribollenti nella Chiesa, essendo a ciò notoriamente già disposta la maggioranza del Sacro Collegio e dei Principi cristiani.

Invece, Savonarola si sente « colto da Dio », come dice, commentando Geremia, in una delle sue ultime prediche del 1498, che qualcuno avvicinò, per potenza lirica e profondità introspettiva, alla Quinta di Beethoven. Se mai siamo ancora più in là. Siamo nella « notte oscura » di cui parla S. Giovanni della Croce, riservata alle grandi anime, e che in Cristo arriva alla solennità del Getsemani e del-

l'agonia sulla Croce. Non è un appuntamento mancato il discorso escatologico di Gesù; non è un collasso psichico il gemere di Gesù nell'Orto; non è un grido di disperazione il suo « Padre, perché mi hai abbandonato? » agonizzando. La Croce, poi, è la grande vittoria di Dio fatto uomo.

Bellissima la lettera dell'Arcivescovo di Albì, ottenuta dal Loubet e favore del Savonarola (pag. 58/59). Avremmo però preferito che Monsignor Arcivescovo non attenuasse il suo giudizio, così lusinghiero, con la lieve riserva circa « la foga e l'ingenuità » del Nostro, che gli avrebbero costato la condanna a morte. Forse che si potrebbe rimproverare a S. Giovanni Battista una mancanza di moderazione? Il riferimento che l'Arcivescovo di Albì fa a S. Francesco di Sales e a S. Vincenzo de Paoli, ci lascia perplessi. Altro è un S. Giovanni Battista che predica nel deserto, nei modi e per le ragioni che ci sono note; altro è un S. Francesco di Sales e un S. Vincenzo de Paoli i quali predicano a un secolo razionalista, nel quadro delle monarchie assolute del « trono e dell'altare ». Savonarola avrebbe fatto ridere nel Settecento. Ma il 23 maggio 1498, ai piedi del suo patibolo, c'era un giovane di ventitré anni che piangeva e che non avrebbe mai più dimenticato il suo Profeta. Il suo nome è Michelangelo Buonarroti.

Infine, è assolutamente inaccettabile il concetto del Loubet, secondo il quale « solo una psicanalisi seria — molto difficile — ci permetterà di decidere se Savonarola fu un santo o un esaltato » (pag. 209). Noi pensiamo che quando la psicanalisi avesse esaurito il suo compito, Savonarola apparirebbe incomprensibile più che mai, se pure rimarrebbe qualcosa di autenticamente suo.

La via della certezza e della garanzia è un'altra. Tutto il Popolo di Dio sarà sicuro che Savonarola fu un Profeta mandato da Dio al momento giusto, all'alba dei tempi nuovi, quando il Romano Pontefice lo eleverà alla gloria degli altari.

G. S.

STEVEN RUNCIMAN: « STORIA DELLE CROCIATE » - G. Einaudi Editore 1966 - Vol. 2 - pp. XXV-1227 - Traduttore Emilio Bianchi - Aldo e Fernanda Comba.

FRANCESCO COGNASSO: « STORIA DELLE CROCIATE » - Dall'Oglio Editore 1967 - pp. 998.

Dinanzi alle Crociate non sono possibili che due giudizi di fondo: o si accettano, si riconosce cioè la loro validità storica, la moralità dei loro scopi, la loro funzione di difesa della Cristianità e della civiltà occidentale contro l'aggressione arabo-turca e il diritto morale proprio di una « reconquista », come è stato riconosciuto per la Spagna (e quindi perché no anche per l'oriente ellenico-romano-cristiano?), o si respingono, si condannano in blocco, indipendentemente dal come siano state condotte, accomunando nella stessa repulsione tutte le Crociate, quelle riuscite e quelle fallite; quelle compiute da cavalieri-avventurieri, in cerca soprattutto di feudi, anziché della « gloria di Dio », e quelle compiute da Ludovico IX di Francia.

Inutile dire che i malintesi ecumenici e una ipercritica ingiusta nelle sue velleità di oggettività, che affliggono oggi una parte notevole del mondo cattolico, stanno spostando da tempo la storiografia crociata sul secondo giudizio. Non sorprende quindi che il Runciman, che cattolico non è, sia da tempo allineato a questa opinione. I due volumi che l'editore Einaudi ha pubblicato, e che rappresentano dopo la vecchia e ormai superata storia del Michaud, la prima opera sulle Crociate pubblicata in lingua italiana di una soddisfacente ampiezza, prima che pochi mesi dopo apparisse quella del Cognasso, che le ha tolto questo rimarchevole primato, sono una lodevole fatica, colma di dati e di erudizione, che vorrebbe anche, con uno stile che qualcuno ha paragonato a quello del Gibbon, essere una aulica storia che chiude nel campo storiografico.

Il Runciman ha saputo darci una messe copiosissima di notizie, di dati, di cronologia, forse troppi; in alcuni momenti infatti la sua narrazione scende quasi alla cronaca, a una analisi minuta di episodi in fondo secondari, che alla fin fine fanno perdere il senso della sintesi. Ma non ha saputo darci la comprensione del fatto storico,

Il Runciman è troppo distante dalla Crociata, la sua condanna di fondo (espressa anche con singolari epigrafi parte all'inizio di ogni capitolo e tratte dalla Bibbia, le quali per taluni accostamenti suonano anche empi: vedasi quella del capitolo dedicato a San Luigi: « ...Non giova a nulla all'uomo l'avere il suo diletto in Dio... »), è troppo radicale, perché egli sia sentito a porsi su un piano di eguaglianza con l'argomento che tratta. E riteniamo inutile elencare tutti i motivi di condanna che sostengono le argomentazioni del Runciman; più o meno sono gli stessi che da tempo, almeno da quello di Voltaire, agitano il mondo acattolico. Su due punti vogliamo soffermarci però. Uno è rappresentato dalla nostra impressione che se le Crociate avessero avuto, dopo la prima, l'unica fortunata, un esito felice, e ancor oggi la cristianità possedesse un regno latino a Gerusalemme, il Runciman modificherebbe forse il suo giudizio almeno sotto l'aspetto della validità storica.

Dopo Hegel siamo ormai abituati a veder considerato giusto tutto ciò che si realizza, e la critica storica moderna è molto generosa con i vincitori, quanto severa con i vinti.

L'altro punto è rappresentato dal giudizio del Runciman che le Crociate abbiano danneggiato e quindi affrettata, se non provocata, sia pure come causa seconda, la caduta dell'impero di Bisanzio. Questo giudizio ci appare profondamente ingiusto, e se anche fosse vero parzialmente, sarebbe egualmente immeritato attribuire solo ai crociati la responsabilità di dissidi con Bisanzio. Non tutto era civiltà alla corte di Bisanzio: e soprattutto nessuno può sostenere che la moralità politica vi tenesse scuola aperta, sì che di fronte agli egoismi, alla diffidenza e alle ambizioni dei latini, si corrispondesse con evangeliche intenzioni di bene comune della cristianità.

La verità è un'altra: quando le colonne pesanti della cavalleria latina si affacciarono sul Bosforo la prima volta, spinte dalla predicazione del Beato Urbano II, l'impero di Romania era ancora sotto le tragiche prospettive dovute all'infausta battaglia di Mankikert, che vide un imperatore romano cadere prigioniero dei turchi. Osserva giustamente il Grousset: « Vers 1090, l'Islam turc, ayant presque entièrement chassé les Byzantins de l'Asie, s'apprêtait à passer en Europe. Dix ans plus tard, non seulement Constantinople sera degagée, non seulement la moitié de l'Asie Mineure sera rendue à l'hellenisme, mais la Syrie maritime e la Palestine seront devenues colonies franques. La catastrophe de 1453, qui était à la veille de survenir dès 1090, sera reculée de trois siécles et demi. Et tout cela sera l'oeuvre voulue et consciente d'Urbain II. Au geste du grand pape, barrant la descente du fleuve, le cours du destin va être arrêté et brusquement refluera ». Opinioni si potrebbe obbiettare; opinioni forse, ma anche quelle del Runciman allora, sono opinioni non suffragate per di più da coerenti premesse.

La storia è vero non si fa sui futuribili, e quindi voler attribuire alle armate crociate la responsabilità del declino di Bisanzio, in vero già in corso da un paio di secoli, ha la stessa ragionevolezza che voler attribuire a un chirurgo la morte di un paziente che ha operato di un tumore vent'anni prima.

Per il resto saremmo ingiusti, se pur con le riserve sopraespresse, non riconoscessimo al Runciman il valore del suo lavoro, ampio per la ricchezza informativa e l'indubbio generoso studio delle fonti. Per cui gli appassionati dell'argomento, anche se di diverso avviso dell'autore, non potranno che leggere con utilità e anche, perché no, con diletto questo ampio e moderno studio su uno degli episodi più epici e gloriosi della cattolicità.

Diversamente dal Runciman, il Cognasso non si pone sulla stessa prospettiva, anzi conclude la sua opera, pregevole anche per essere la prima italiana del suo valore e del suo respiro, con questo lucido e confortante giudizio: « Nella difesa della sua esistenza l'Europa cristiana aveva sperato di costruire un baluardo raggiungendo la sponda siriaca del Mare Nostrum. Questo tentativo di difesa fu rappresentato dal movimento delle Crociate, non mai azione di aggressione, di invasione ». Questo giudizio fa onore allo storico Cognasso che appalesa così una mirabile comprensione del fenomeno storico che descrive, con una acutezza che oggi manca a tanti autorevoli storici cattolici. E il suo libro, dignitoso e fluido nella forma letteraria, merita veramente di essere consigliato a tutti coloro che desiderano farsi in materia una conoscenza completa ed esauriente, anche senza ricorrere ai tre ponderosi volumi del Grousset. A proposito del quale non possiamo non rilevare però l'ingiusta severità del giudizio del Cognasso, il quale condanna la visione francofila di quello. Su questo punto, come su diversi giudizi parziali, soprattutto su determinate azioni della Sede Apostolica, non ci sentiamo di consentire col Cognasso, il quale infatti cerca di rivalutare l'apporto italiano alle Crociate. Ma l'amore della verità ci impone di riconoscere che la Crociata è stata soprattutto una gloria di Francia, di questa grande meravigliosa, contraddittoria nazione, che dopo aver veduto tre dei suoi re combattere per la Croce in Oriente, e il migliore dei tre, il più santo dei suoi re, spirare per le fatiche della sua ultima Crociata, ha veduto pure altri suoi re, dimentichi dell'onore della Cristianità, allearsi primi con il Sultano in odio ad altri principi cattolici. E il carattere prevalentemente franco delle Crociate fu riconosciuto soprattutto dai suoi nemici che attribuirono infatti il nome di franchi ai latini tutti. Per cui franco e latino nel mondo arabo divennero sinonimi. Per gli italiani si deve dire invece che scarsa fu la loro partecipazione come combattenti. Salvo i Normanni di Sicilia, alcuni grandi feudatari, la crociata dei lombardi e pochi altri episodi, gli italiani, cioè le repubbliche marinare, alla Crociata andarono molto e spesso, ma per commerciare, e fare la guerra di corsa, non disdegnando facili e talvolta vergognosi compromessi col nemico. Alla fine poi del Regno Latino di Gerusalemme, quando l'assenza di un'autorità centrale capace di controllare l'anarchia feudale e le varie colonie mercantili, permetteva l'esplodere incontrollato e suicida degli interessi particolari, contribuirono con le loro faide a indebolire le ultime vestigia di sovranità latina in Terra Santa: le « baruffe » anche se non cominciarono lì, certo vi trovarono facile campo, con genovesi, pisani, amalfitani e veneziani in lotta tra loro per il più sordido degli ideali: quello mercantile.

Ottimo quindi il libro del Cognasso, e valido contributo all'esatta conoscenza di quell'affascinante periodo storico, che si svolse nella più matura giovinezza della Cristianità e che vide i più nobili guerrieri d'Europa, le plebi più generose e gli animi più eletti del clero volti, sotto la guida del successore di Pietro, pur tra le tante debolezze e incoerenze proprie della natura umana, a difendere in campo aperto la Cristianità contro un nemico irriducibile, crudele, valoroso e fanatico, il cui trionfo, e per un momento esso poteva anche apparire prossimo, avrebbe significato l'annichilimento della nostra civiltà.

P. F. C.

Hanno collaborato:

Giovanni Baget Bozzo
Pier Francesco Catanoso
Claudio Leonardi
Michele Orsi
Domenico Petri
Giacinto Scaltriti
Piero Vassallo